COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
Publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PROCLUS

THÉOLOGIE PLATONICIENNE

LIVRE I

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

H. D. SAFFREY ET L. G. WESTERINK

Professeur au Saulchoir
Chargé de recherche au CNRS

Professeur à l'Université
de New York à Buffalo



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL

1968

Il a été tiré de cet ouvrage :

100 exemplaires sur papier pur fil Lafuma
numérotés de 1 à 100

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique, qui a chargé M. P. Thillet d'en faire la révision et d'en surveiller la correction en collaboration avec MM. H. D. Saffrey et L. G. Westerink.

PRÉFACE

La première et, jusqu'à ce jour, unique édition de la Théologie platonicienne *de Proclus a paru en 1618, il y a très exactement trois cent cinquante ans! Il ne s'agit donc pas d'un sujet rebattu et l'on peut considérer le présent travail comme un premier défrichage du terrain. Établir le texte, en reconnaître les sources, le traduire de son mieux, l'illustrer de notes, sont les étapes préliminaires indispensables à l'exploitation systématique de son contenu. Ce sont ces premiers pas dans l'investigation d'une œuvre particulièrement difficile, que nous avons voulu faire ensemble.*

Peut-être convient-il de donner quelques informations sur la manière dont nous avons travaillé. L'un de nous, H. D. Saffrey, avait préparé sous la direction du Prof. E. R. Dodds une D. Phil. thesis *pour l'Université d'Oxford. Cette thèse, soutenue en 1961, se limitait au livre II de la* Théologie platonicienne *(texte critique, traduction, introduction et commentaire). A ce moment-là, L. G. Westerink commença d'apporter sa collaboration entière au projet d'éditer critiquement les six livres de la* Théologie. *Dès lors, sans qu'il y ait aucune division des tâches, chacun de nous fournit au travail commun sa part revue par l'autre. Le résultat que nous présentons a été obtenu par notre accord sur tous les points.*

Nous tenons à exprimer notre respectueuse gratitude au Prof. Dodds qui est à l'origine de cette entreprise et l'a toujours encouragée. M. A. Ph. Segonds et notre réviseur, M. P. Thillet, nous ont apporté un concours précieux pour la mise au point définitive de cet ouvrage et nous leur en gardons une très vive reconnaissance. L'un de nous doit aux autorités du CNRS des remerciements particuliers pour lui avoir permis de se consacrer entièrement aux recherches nécessaires à la préparation de cette édition.

L. G. W. *H. D. S.*

INTRODUCTION

I

L'HOMME ET L'ŒUVRE

1. Proclus, successeur de Platon

Comme la plupart des philosophes de son temps, Proclus[1] ne parle jamais de lui dans ses écrits. Pour connaître sa vie, nous possédons deux documents : la *Vie de Proclus*[2] par Marinus, son disciple et son

1. On dispose de deux présentations générales de la vie et de l'œuvre de Proclus : L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, New York 1949, et surtout R. Beutler dans P. W., s. v. *Proklos* 4), Bd. XXIII 1 (1957), col. 186-247 ; on ajoutera l'article « Buruḳlus » par R. Walzer dans l'*Encyclopédie de l'Islam* (Nouv. éd.) I, Leyde-Paris 1960, pp. 1380-1381. C'est pourquoi nous nous sommes efforcés ici de ne pas redire ce qui a été bien exposé dans ces monographies et de tirer directement des sources anciennes des résultats nouveaux.

2. *Marini Vita Procli* éd. J. F. Boissonade, Leipzig 1814, réimprimée à la suite de l'édition de Diogène Laërce par Cobet, Paris 1850, pp. 147-170. Nous citons la 1re éd. par le numéro des chapitres de Boissonade. Sur cet ouvrage, voir O. Schissel von Fleschenberg, *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade* (Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie, Nr. 8), Athènes 1928, avec le compte rendu de W. Theiler dans *Gnomon* 5, 1929, 307-317. Marinus composa cette *Vie de Proclus* l'année qui suivit la mort de son maître ; c'est ce que l'on doit conclure de la phrase suivante (*V. Procli*, 37) : « Les auteurs d'éphémérides ont noté une autre éclipse comme devant se produire elle aussi quand s'achèvera la première année après sa mort. » Donc Marinus a écrit entre le 17 avril 485 et le 17 avril 486.

successeur immédiat, éloge visant à l'édification, dans lequel il s'attache à montrer que son maître eut toutes les vertus au suprême degré, en illustrant sa démonstration de témoignages historiques, et la *Vie d'Isidore*[1] par Damascius, sorte d'histoire générale de l'école platonicienne, écrite peu avant 500 après J.-C.

Par Marinus, nous avons la chance d'apprendre avec la plus grande précision la date de la naissance et celle de la mort de Proclus. La date de la naissance est fournie par l'horoscope[2] que Marinus a pris soin de transcrire (*V. Procli*, 35) : il correspond au 8 février 412 ; la date de la mort (*V. Procli*, 36) est le 17 avril 485. Proclus vécut donc plus de soixante-treize années, emplissant la plus grande partie du ve siècle, sous les

1. La *Vie d'Isidore* par Damascius est perdue, mais Photius nous a conservé ses notes de lecture dans sa *Bibliothèque* (cod. 242) et la *Suda* en cite également de nombreux extraits. Les fragments ont été édités et annotés par C. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquiae* (Bibl. graeca et latina suppletoria edd. R. Kassel et R. Merkelbach, I), Hildesheim 1967. Voir aussi la traduction allemande richement annotée par R. Asmus, Leipzig 1911. Nous citons l'éd. Zintzen par le numéro de l'extrait de Photius ou par le numéro du fragment (fr.). Pour la date de la *V. Isid.*, un *terminus post quem* nous est fourni par la mention de Théodoric « qui exerce actuellement (νῦν) le pouvoir suprême sur l'Italie tout entière » (p. 94.10-11), soit mars 493 (cf. Stein II, p. 54-58). Le langage employé ici par Damascius semble refléter l'état de choses qui a précédé la reconnaissance officielle de la dignité impériale de Théodoric par l'empereur de Constantinople en 497 (cf. Stein, II, p. 115). Ce *terminus ante quem* est confirmé par un autre passage de la *V. Isid.*, où Damascius raconte qu'Anthousa, femme d'Aspar (assassiné en 471 avec ses fils sur l'ordre de l'empereur Léon), « depuis ce temps jusqu'à maintenant n'a pas cessé de pratiquer la prédiction de l'avenir par la mantique des nuages » (p. 98.20-22). Si Anthousa est la mère des fils d'Aspar, dont l'aîné fut consul en 447, le cadet, en 465, elle a dû naître au plus tard vers 410. Si donc la *V. Isid.* a été composée vers 495, elle avait alors 85 ans. Par conséquent, il est difficile de dater la *V. Isid.* de beaucoup après 495.

2. Cf. O. Neugebauer and H. B. Van Hoesen, *Greek Horoscopes* (American Philosophical Society, vol. 48), Philadelphia 1959, pp. 135-136, et Ét. Évrard, *La date de la naissance de Proclus le néoplatonicien*, dans l'*Antiquité classique* 29, 1960, 137-141.

règnes des empereurs Théodose II (408-450), Marcien (450-457), Léon I (457-474) et Zénon (474-491).

Nous savons qu'il est né à Constantinople, où son père exerçait avec succès la profession d'avocat[1] (*V. Procli*, 6 et 8). C'était à ce moment-là l'une des voies qui menaient aux carrières de la fonction publique ; peut-être l'occasion d'une promotion fut-elle cause que peu de temps après la naissance de ce fils, la famille rentra dans son pays d'origine, la ville de Xanthos en Lycie[2]. Cela permet en tout cas à Marinus de mettre notre héros, dès son jeune âge, sous la double protection de la déesse tutélaire de Byzance, Athéna, et du dieu Apollon auquel Xanthos était consacrée. Plus tard, Proclus se souviendra dans son *Hymne* V de son ascendance lycienne (Λυκίων γὰρ ἀφ' αἵματός εἰμι καὶ αὐτός, v. 13) et il chantera la sainte statue d'Aphrodite qu'il avait vue, enfant, dans sa patrie.

Le jeune Proclus suivit le cours normal de l'éducation des jeunes gens bien nés. D'abord il apprit à lire chez le grammatiste de Xanthos, puis il partit à Alexandrie pour ses études de rhétorique, de latin et de droit romain[3], car son père le destinait à la carrière du droit, où il aurait pu évidemment l'aider à percer (*V. Procli*, 8). Mais un voyage qu'il fit avec Léonas, son professeur de rhétorique, à Constantinople décida autrement de sa vie. Sous une influence que nous ignorons, mais que Marinus attribue à une révélation d'Athéna, il décida de s'engager dans l'étude de la philosophie et de visiter les écoles d'Athènes (*V. Procli*, 9). Probablement faut-il mettre cette inspiration subite

1. Sur les avocats dans l'Empire à cette époque, cf. A. H. M. Jones, *The later Roman Empire (284-602)*, vol. I, Oxford 1964, pp. 507-515.

2. Sur Xanthos de Lycie, cf. P. W., s. v., Bd. IX A 2, col. 1375-1408 (P. Demargne et H. Metzger).

3. Sur l'usage du latin dans les fonctions administratives et juridiques, cf. Stein, t. I, pp. 295-296 ; sur le prestige du latin et du droit au temps de Libanius, cf. A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, pp. 411-412.

en liaison avec la réorganisation complète des écoles de Constantinople par Théodose II en 425[1]. En effet, Léonas s'était rendu à Constantinople « pour être agréable à son ami Théodore, à ce moment gouverneur d'Alexandrie ». Naturellement, il prit contact avec ses collègues de l'université de Constantinople. Et c'est dans ce milieu que Proclus, qui avait « suivi son maître pour que ses études de rhétorique ne fussent pas interrompues », a pu rencontrer des professeurs et des étudiants originaires d'Athènes, qui l'engagèrent à s'y rendre. On sait que les échanges de professeurs et d'étudiants entre Alexandrie, Athènes et Constantinople étaient chose habituelle à cette époque.

Proclus pourtant revint d'abord à Alexandrie où il se lança aussitôt dans l'étude de la philosophie aristotélicienne et dans celle des mathématiques. C'était entamer le cycle normal de la formation philosophique. Les mathématiques et Aristote préparaient alors à la lecture de Platon, dont l'étude était considérée comme une initiation religieuse à la théologie, que venaient confirmer les écrits orphiques et les *Oracles chaldaïques*. Quelque peu débrouillé en Aristote, Proclus fit voile pour Athènes (*V. Procli*, 10), où délaissant les écoles de rhétorique, il se dirigea sans hésitation vers Syrianus, c'est-à-dire vers le professeur de philosophie platonicienne (*V. Procli*, 11). Ce fut Syrianus qui amena Proclus à Plutarque[2], le successeur en titre de Platon comme chef de l'Académie ; Marinus nous donne l'indication de son âge : οὐδὲ ὅλον εἰκοστὸν ἔτος

1. Sur cette réorganisation, voir Fr. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter* (Byz. Archiv, Heft 8), Leipzig 1926, pp. 1-5. Les deux lois qui concernent les études à Constantinople sont du 27 février 425 (= *Codex Theodosianus* ed. Th. Mommsen, Berlin 1904 : XIV, 9, 3 ; p. 787) et du 15 mars 425 (= *Codex Theod.* : VI, 21, 1 ; p. 268). La nouveauté principale consistait justement en l'introduction d'une chaire de philosophie et de deux chaires de droit.

2. Pour Plutarque d'Athènes, cf. P.W., s.v. *Plutarchos* 3), Bd. XXI 1, col. 962-975 (R. Beutler) ; pour Syrianus, cf. P.W., s.v. *Syrianos* 1), Bd. IV A 2, col. 1728-1775 (K. Praechter).

ἄγων (*V. Procli*, 12) : il avait presque 19 ans, c'était à la fin de 430 ou au début de 431. Plutarque était déjà vieux, peut-être ne donnait-il plus aucune leçon publique et s'était-il entièrement déchargé sur Syrianus de l'enseignement ordinaire. Il aimait le jeune homme et lui donna des sortes de leçons particulières. Ensemble ils lurent le *De anima* d'Aristote et le *Phédon* de Platon[1]. Le vieillard ne survécut qu'environ deux ans à l'arrivée de Proclus à Athènes (*V. Procli*, 12). Il mourut donc en 432, Proclus avait 20 ans. Nous connaissons les noms de quelques disciples de Plutarque, dont Proclus a pu entendre parler alors ou même qu'il a pu rencontrer : ce sont Hiéroklès, Odainathos et Domninos. Hiéroklès était d'Alexandrie où il retourna enseigner[2]. L'Odainathos de Syrie, dont nous parle Damascius, devait être un descendant du grand Odainathos[3], roi de Palmyre au IIIe siècle, et le petit-fils de celui dont parle Libanius dans sa correspondance[4]. Il importunait son maître Plutarque en intervenant continuellement par ses questions, et l'empêchait ainsi de faire son cours ; mais Plutarque lui fit comprendre, en refusant de lui répondre, qu'il n'appréciait pas cette manière de se conduire (*V. Isid.*, fr. 142). Quant à Domninos, nous reparlerons de lui un peu plus loin[5].

Syrianus succéda à Plutarque comme successeur de Platon et chef de l'Académie (*V. Procli*, 12). En mou-

1. Encore Aristote pour préparer à Platon.
2. Sur Hiéroklès, cf. P.W., s.v., *Hierokles* 18), Bd. VIII 2, col. 1479-1487 (Praechter). C'est Hiéroklès lui-même qui nous apprend dans son traité *Sur la providence*, que Plutarque avait été son maître, cf. Photius, *Bibliothèque*, cod. 214, 173 a 37-39 ; t. III, p. 130 Henry.
3. Cf. P.W., s.v., Bd. XVII 2, col. 1880-1881 (Stein) et A. Alföldi, dans *The Cambridge Ancient History*, t. XII, Cambridge 1939, p. 174-178.
4. Cf. P.W., s.v., Suppl. Bd. VII, col. 696 (Ensslin), et Libanius *Ep.* 1006, t. XI, p. 135.17 et 136.5 Förster.
5. Il est possible, mais non certain, que Patérios ait aussi été un disciple de Plutarque, cf. P.W., s.v. *Paterios* 1), Bd. XVIII 4, col. 2562-2563 (R. Beutler).

rant, Plutarque avait demandé à Syrianus de traiter Proclus à l'égal de son petit-fils Archiadas ; Syrianus les prit donc tous deux chez lui et Proclus fut leur σύνοικος. Ils vivaient dans une grande maison[1] que leur avait laissée Plutarque, voisine de l'Asclépiéion et du temple de Dionysos, et visible de l'Acropole d'Athéna (*V. Procli*, 29). On y vivait comme en famille : Proclus appelait Syrianus « père », et il parlait de Plutarque comme de son προπάτωρ[2]. Au surplus, on vivait bien, car l'Académie disposait d'un capital qui au temps de Proclus produisait plus de mille *nomismata* d'intérêt par an[3] (*V. Isid.*, 158 et fr. 265). Aussi

1. Déjà à Alexandrie, son professeur de rhétorique, Léonas, l'avait reçu chez lui (*V. Procli*, 8). Est-ce un trait des mœurs du temps ou faut-il attribuer cette familiarité si facile au caractère particulièrement courtois et charmeur de Proclus (*V. Procli*, 5 et 17) ? De telles maisons particulières faisant fonction d'écoles publiques existaient à Athènes. Eunape avait eu l'occasion de voir celle du rhéteur Julien de Cappadoce, dans laquelle il enseignait et qu'il légua à son disciple Prohairésius (cf. *V. Soph.* IX, 1, 4 ; p. 59.21 ss. Giangrande). Il est curieux de constater que les fouilles conduites au Sud de l'Acropole ont fait découvrir une maison qui correspond exactement au site de celle de Plutarque-Syrianus-Proclus, cf. B.C.H. 80, 1956, 233-234, et dans les mêmes parages on a trouvé une tête sculptée qui semble être celle d'un philosophe néoplatonicien, cf. G. Dontas, *Kopf eines Neuplatonikers*, dans *Mitt. des Deutschen Archäologischen Instituts*, Athenische Abteilung, Bd. 69-70, 1954-1955, pp. 147-152 et pl. XIV.

2. Mêmes appellations : « père » pour Syrianus, *In Tim.* II, pp. 253.31 ; III, p. 35.36 ; *In Parm.* VII, col. 1142.11 ; *In Remp.* II, p. 318.4 ; « προπάτωρ » pour Plutarque, *In Parm.* VI, col. 1058.22.

3. Cette indication est fournie en monnaie d'or, le *nomisma* étant identique au *solidus* d'or, base monétaire depuis Constantin, dont la teneur normale était 4,48 gr d'or (cf. G. Ostrogorsky, *Histoire de l'état byzantin*, Paris 1956, p. 68). On peut se rendre compte de ce que représentait comme pouvoir d'achat la somme de mille *nomismata* en parcourant l'article de G. Ostrogorsky, *Löhne und Preise in Byzanz*, dans *Byz. Zeitschr.* 32, 1932, 293-333. Par exemple, à l'époque même où Damascius écrivait la *Vita Isidori*, l'empereur Anastase (491-518) avait fondé près du Jourdain, en Palestine, une église consacrée à S. Jean-Baptiste et desservie par des moines ; à chacun d'eux, il avait accordé une allocation sur le trésor public de six *solidi* par an pour subvenir

l'Académie n'avait besoin d'aucune subvention, ni de la cité, ni du gouvernement impérial, et elle pouvait garder son indépendance. Proclus ne se maria point, malgré de nombreuses offres qui lui furent faites, en particulier celle d'Aidésia, une parente de Syrianus (*V. Isid.*, fr. 124), qui pour finir épousa Hermias, un condisciple de Proclus. Son ami de cœur était Archiadas, le petit-fils de Plutarque, qui devait être légèrement plus jeune que lui, et dont il fut le condisciple sous Syrianus et le maître par la suite (*V. Procli*, 17).

En avançant dans le récit de Marinus, nous voyons Syrianus, devenu diadoque, prendre en charge l'enseignement officiel de la philosophie dans l'Académie en suivant le cycle complet du programme des auteurs à expliquer : Aristote, Platon, les théologiens. En un peu moins de deux années, Syrianus et ses élèves lurent tout Aristote[1] (ἐν ἔτεσι γοῦν οὐδὲ δύο ὅλοις), ensuite ils abordèrent εἰς τὴν Πλάτωνος μυσταγωγίαν, l'initiation à la philosophie de Platon[2] : Proclus avait donc 22 ans (*V. Procli*, 13). Après la philosophie de Platon et spécialement une subtile exégèse de la deuxième hypothèse du *Parménide* (*In Parm.* VI, col. 1061.23 ss. et *Théol. plat.* I 11), Syrianus désirait expliquer à ses élèves de l'Académie ou les poèmes

à tous leurs besoins (cf. *Itinera Hierosolymitana* [CSEL. XXXIX et CC. CLXXV], Theodosius 20, p. 146.2-3 Geyer : *qui monachi senos solidos per annum de fisco accipiunt pro uita sua transigenda*). Même compte tenu du fait que des universitaires à Athènes devaient avoir un train de vie bien supérieur aux moines de Palestine, il reste que mille *nomismata* par an représentaient une petite fortune et permettaient une situation confortable.

1. Dans la préface du commentaire aux livres M et N de la *Métaphysique*, Syrianus, bien qu'il formule des réserves sur l'interprétation et la critique par Aristote de la théorie des formes de Platon, déclare reconnaître l'autorité d'Aristote en matière de logique, éthique et philosophie de la nature.

2. Hermias nous a conservé la trace d'un dialogue entre son « camarade » (ἑταῖρος), Proclus, et le « philosophe » (φιλόσοφος) Syrianus, cf. *In Phaedr.*, p. 92.6 ss. (sur l'interprétation des diverses sortes de folies dans *Phaedr.* 244 AB) et p. 154.28 (sur le lieu supra-céleste de *Phaedr.* 247 C) : nous voilà avec Proclus dans la salle de cours de Syrianus !

d'Orphée ou les *Oracles chaldaïques*. Ainsi devait s'achever le cycle complet de la formation philosophique. Mais deux causes l'empêchèrent même de commencer : d'une part Domninos et Proclus ne purent s'entendre sur le choix du texte à étudier (Domninos voulait les poèmes d'Orphée, Proclus, les *Oracles*) et, d'autre part, Syrianus ne survécut pas longtemps (μὴ πολὺν ἐπιβιῶναι χρόνον τὸν μέγαν Συριανόν) (*V. Procli*, 26), ce qui nous donne à penser que la carrière de Syrianus comme chef de l'Académie fut de courte durée. Peut-on préciser l'année de sa mort ? Si Plutarque est mort dans l'été 432, Syrianus a dû commencer son enseignement sur Aristote en septembre 432 et l'a achevé en moins de deux ans, soit au début de 434. A ce moment, il commença l'exposition de la philosophie de Platon. On peut raisonnablement conjecturer que cet enseignement capital durait plus longtemps que celui d'Aristote, peut-être trois années entières. Cela nous mène au début de 437, moment auquel Syrianus, dans la poursuite de son programme, se disposait à aborder les théologiens. C'est alors qu'il mourut subitement. Une autre information conduit au même résultat. A 27 ans (ὄγδοον καὶ εἰκοστὸν ἔτος ἄγων), Proclus avait composé un commentaire sur le *Timée* (*V. Procli*, 13). C'était donc en 439. Or il est frappant de remarquer que, dans l'*In Timaeum*, Proclus s'appuie très largement sur l'exégèse de Syrianus qu'il cite abondamment. Et d'autre part, lorsque Proclus invoque par un verbe l'autorité de son maître, il est significatif que le temps de ce verbe est presque toujours l'imparfait[1] : autrement dit, Syrianus venait

1. Voici d'abord la liste des verbes à l'imparfait par lesquels Syrianus est cité dans l'*In Tim.:* I, p. 20.27-28 ἐπέκρινε ; 20.29 ἔλεγε ; 50.14 ἠξίου ; 218.13 ἔλεγεν ; 241.4 ἠρέσκετο ; 441.16 διέλυε ; 441.17 ἔλεγε ; II, p. 35,15 ἔλεγεν ; 105.29 ἐποιεῖτο ; 163.10 ἠρέσκετο ; 218.21 ἐνέκρινε ; 253.31 ἠξίου ; III, p. 15.15 ᾤετο ; 35.26 ἐφιλοσόφει ; 38.13 ἐδόκει ; 154.24 ἠξίου ; 247.30 ἀπετίθετο ; 278.10 παρεδίδου. Un autre passage de l'*In Tim.* II, p. 273. 23-25 : ταῦτα μὲν οὖν διὰ βραχέων εἰρημένα τοὺς παρηκολουθηκότας ὑπομνήσει τοῖς τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν συγγράμμασιν, ne se comprend vraiment bien que dans l'hypothèse où Syrianus est

de mourir. Cela semble confirmer la date de 437 que nous venons de proposer pour la mort de Syrianus. Tout ce que Proclus devait à Syrianus, il l'a dit au début de la *Théol. plat.*[1], lorsqu'il salue Syrianus comme son « guide dans tout ce qu'il y a de beau et de bien », comme celui qui lui a tout appris, tant la philosophie de Platon que les traditions plus secrètes (comprenez : les *Orphica* et les *Oracles*), comme celui qui l'a fait entrer dans le chœur des théologiens !

Que se passa-t-il à la mort de Syrianus ? On admet généralement que Domninos est alors devenu diadoque, en s'appuyant sur le texte déjà cité de Marinus (*V. Procli*, 26) : Syrianus « se proposait de leur expliquer, à lui (Proclus) et au *philosophe et diadoque* originaire de Syrie, Domninos (αὐτῷ τε καὶ τῷ ἐκ τῆς Συρίας φιλοσόφῳ καὶ διαδόχῳ Δομνίνῳ), l'un ou l'autre de ces textes », les *Orphica* ou les *Oracles*. Or d'une part, ce texte de Marinus est l'unique attestation connue du titre de diadoque en faveur de Domninos : *testis unus, testis nullus ;* et d'autre part, la formulation si bizarre utilisée ici par Marinus a conduit Hultsch à suspecter justement ce texte et à le corriger en excluant les mots φιλοσόφῳ καὶ διαδόχῳ[2]. Enfin, à cette attestation fragile s'oppose directement toute une série

mort. Étant donné que l'*In Tim.*, dans l'état où il nous est parvenu, semble contenir des références à d'autres ouvrages de Proclus, il est probable que ces références ont été ajoutées à l'occasion des enseignements successifs de Proclus sur le *Timée*. Mais nous pensons que les verbes à l'imparfait, qui se rapportent à Syrianus, reflètent le premier état du commentaire (celui auquel Marinus fait allusion dans la *Vita Procli* comme ayant été achevé à 27 ans) encore très influencé par l'enseignement de Syrianus. Si l'on compare globalement l'*In Tim.* à l'*In Remp.*, on constate que les références à Syrianus sont proportionnellement peu nombreuses dans l'*In Remp.* et qu'aucune n'emploie le verbe à l'imparfait.

1. Cf. *infra*, I 1, p. 7.1-8 et le texte parallèle dans *In Parm.*, I, col. 618. 4-13.

2. Cf. P.W., s.v. *Domninos* 4), Bd. V 1, col. 1522.31-38. Hultsch considère les mots φιλοσόφῳ καὶ διαδόχῳ comme une glose sur αὐτῷ (= Proclus), qui s'est ensuite incorporée au texte à une mauvaise place.

de témoignages incontestables. Proclus dans l'*In Tim.* (I, p. 110.1 et 122.18) appelle Domninos ὁ ἑταῖρος ἡμῶν ; cette appellation interprétée à la lumière de Damascius (*V. Isid.*, fr. 227) : Δομνῖνος μαθητὴς Συριανοῦ καὶ τοῦ Πρόκλου συμφοιτητής, montre que Proclus et Domninos furent des compagnons d'études sous Syrianus, et des contemporains. Il est vrai cependant que Domninos devait être un peu plus ancien que Proclus dans l'école, si l'on en juge d'après l'anecdote où il est présenté faisant l'incubation dans le temple d'Asclépios avec le vieux Plutarque (*V. Isid.*, fr. 218). Damascius dit encore de lui « qu'il était bon en mathématiques, mais très superficiel pour le reste de la philosophie. C'est pourquoi il avait déformé la majeure partie de la pensée de Platon par ses propres opinions. Et cependant, pour ses déprédations, il a dû intégralement rendre des comptes à Proclus qui a écrit contre lui tout un traité pour purifier, comme le dit le titre, les doctrines de Platon » (*V. Isid.*, fr. 227). Ce récit, loin de nous laisser croire que Domninos était le diadoque, nous donne plutôt à penser que c'était Proclus lui-même. Enfin, nous apprenons par les fragments 221 et 228 de la *Vita Isidori* qu'un élève de Proclus, Asclépiodote, après la fin de ses études, semble-t-il, quitta Athènes et se rendit en Syrie, et c'est là qu'il rencontra Domninos qui était prématurément vieilli. Ne doit-on pas en conclure que Domninos, après son altercation avec Proclus, s'en était retourné dans sa terre natale ? Que donc Domninos n'ait jamais été diadoque devient une présomption très sérieuse. Mais cette présomption se change en certitude pour qui considère attentivement la fin du chap. 12 de la *Vita Procli :* « Syrianus, quand il eut pris Proclus en charge, non seulement l'aida plus encore dans ses études, mais il le reçut désormais dans sa maison et lui fit partager sa vie philosophique, car *il avait trouvé en lui* l'auditeur et *le successeur qu'il cherchait depuis longtemps.* » On voit donc que Syrianus avait choisi Proclus comme son successeur, et Proclus lui-même devait encore le reconnaître dans l'épitaphe qu'il composa pour son propre tombeau (*infra*, p. XXVI) :

« Syrianus | Ici m'a nourri pour être le successeur de sa chaire. » Il est donc certain que Proclus, vers l'âge de 25 ans, a été le successeur immédiat de Syrianus[1].

Ainsi Proclus devint l'un de ces « professeurs assagis par une longue tradition scolaire », évoqués par É. Bréhier[2]. Nous savons que « le même jour il donnait cinq classes d'exégèse, parfois même plus, écrivait le plus souvent environ ses sept cents lignes quotidiennes, allait en outre visiter les autres philosophes et conversait avec eux, et le soir donnait encore d'autres leçons qui n'étaient pas mises par écrit, et tout cela, après ses longues vigiles d'adoration la nuit et entre ses triples prosternations devant le soleil, à son lever, à son midi et à son coucher » (*V. Procli.* 22). Voilà le programme de vie d'un professeur acharné à sa tâche et d'une régularité exceptionnelle. Si ce rythme a effectivement été tenu sur une période de plus de quarante années, on comprend que notre auteur ait pu produire une œuvre énorme dont la plus grande partie est le fruit de son enseignement. Lorsqu'il donnait ses cours « ses yeux se remplissaient d'une lumière resplendissante et le reste de son visage brillait d'un éclat divin ». Un jour, même, un haut fonctionnaire de l'état, Rufin, en l'entendant parler, crut voir une auréole de lumière autour de sa tête (*V. Procli*, 23). Chaque année, l'école tout entière célébrait les fêtes anniversaires de Socrate et de Platon. Nous avons encore le discours prononcé au cours de l'une d'elles, le 7 du mois Thargelion, les γενέθλια de Platon[3], placé en guise de préface au

1. Ed. Zeller, III 2, p. 834, n. 2 (trad. ital., p. 118, n. 2) s'appuyait déjà sur ces deux textes pour exclure Domninos de la liste des diadoques. Le titre de « Diadoque Platonicien » a été par excellence celui de Proclus. Il figure dans le titre de presque toutes ses œuvres : *In Tim.*, *In Remp.*, *In Alc.*, *In Parm.*, *In Eucl.*, *Elem. theol.*, *Elem. phys.*, *De decem dub.* et *Théol. plat.*, *infra* p. 1.2. Ce titre lui est attribué aussi par Ammonius, *De interpr.*, p. 1.8, Simplicius, *De caelo*, p. 640.24-25 et par Lydus, *De mens.* IV 35, p. 93.15 W.

2. *La philosophie de Plotin*, Paris 1928, p. 10.

3. Pour la célébration de l'anniversaire de Platon dans l'école néoplatonicienne, voir Porphyre, *V. Plot.*, 15 ; Eusèbe, *Praep.*

début du long plaidoyer que Proclus prononce pour Homère contre Platon dans son commentaire sur la *République*[1].

Syrianus, nous l'avons dit, n'eut pas le temps d'initier Proclus aux textes orphiques et aux *Oracles chaldaïques*. Aussitôt après la mort de son maître Proclus se lança dans cette étude. D'abord il lut les commentaires de Syrianus sur les *Orphica*[2], ensuite il étudia les énormes commentaires de Porphyre et de Jamblique sur les *Oracles*[3], enfin lui-même composa, en recueillant toutes les explications des philosophes antérieurs à lui, ses propres commentaires sur ces mêmes *Oracles*. Il mit cinq années entières pour les achever (ἐν πέντε ὅλοις ἔτεσιν αὐτὰ συμπληρώσας, *V. Procli*, 26). On peut donc dater ces commentaires, malheureusement perdus, de 442. Il eut alors un songe. Il vit son maître Plutarque lui annoncer qu'il vivrait autant d'années que son traité sur les *Oracles* contenait de quaternions. Au réveil, il les compta et trouva soixante-dix. Nous apprenons ainsi que ce commentaire était en effet volumineux : c'était un (ou plusieurs) codex de 560 folios, soit 1120 pages (*V. Procli*, *ibid.*).

Après cela, Proclus avait songé à commenter aussi les écrits orphiques, mais il en fut empêché par des interdictions de Syrianus lui-même, qu'il avait reçues en songe (*V. Procli*, 27). Toutefois ses recherches personnelles approfondies sur les théologies chaldaïques et orphiques avaient fait de lui un véritable théurge. Aussi, la fille de Plutarque, Asclépigénéïa, qui par

Ev. X 3, 1 ; t. I, p. 561.14 ss. Mras et *ibid.* X 3, 26 ; p. 566.21 ss. : Longin, à Athènes, invite Nicagoras à la fête. Ces textes sont des extraits de la Φιλόλογος Ἀκρόασις de Porphyre. Déjà Plutarque, *Quaest. conv.* VIII 1 et 2. Voir aussi *Anon. Prol...*, p. 6.16-18.

1. Cf. *In Remp.* I, p. 69.20-71.17.

2. C'est peut-être à ce moment-là que Proclus, à la prière de Marinus, annota le commentaire de Syrianus sur les *Orphica* (*V. Procli*, 27).

3. Sur ces commentaires, cf. Lewy, pp. 68-69 et 449-456. Damascius, *De princ.*, I, p. 86.5 Ruelle, donne une référence au vingt-huitième livre du commentaire de Jamblique !

l'intermédiaire de son père tenait de son ancêtre « le grand Nestorios » (probablement son arrière-grand-père) la tradition des rites les plus secrets de la théurgie, et qui n'avait pas de descendance directe à qui transmettre ce trésor sacré, décida de l'enseigner à Proclus. Sous sa direction, Proclus devint une sorte de thaumaturge. Il savait faire paraître Hécate et s'entretenir face à face avec elle, il pouvait faire pleuvoir à volonté, il apprenait l'usage d'amulettes magiques contre les tremblements de terre et la pratique de la mantique par le trépied, et à l'âge de 39 ans (ἔτος ἄγων τετταρακοστόν) il commençait à proférer des oracles sur lui-même. En 453, il venait d'avoir 41 ans (δευτέρου ... ἔτους ἀρξάμενος ἐπὶ τοῖς τετταράκοντα) quand il reçut en songe la révélation que son âme appartenait à la « chaîne » d'Hermès[1] et que c'était celle même du pythagoricien Nicomaque (*V. Procli*, 28) !

On peut conjecturer que c'est vers la même époque que Proclus obtint d'Asclépios[2] la guérison de la fille unique d'Archiadas et de Ploutarchè, la petite Asclépigénéïa II[3]. Ayant pris avec lui Périclès de Lydie, précisément l'ami auquel la *Théol. plat.* est adressée (*infra*, p. 5.7), ils montèrent à l'Asclépiéion pour y prier en faveur de l'enfant malade. A l'heure même, un changement soudain apparut dans la petite-fille qui était guérie (*V. Procli*, 29). Mais Marinus note aussitôt : « Cet exploit, Proclus l'accomplit... sans avoir offert aucun prétexte à ceux qui cherchent à nuire. » Nous savons qui sont pour Marinus ces gens-là : ce sont les Chrétiens. Proclus pourtant semble avoir vécu en

1. Cf. P. Levêque, *Aurea Catena Homeri*, Paris 1959, pp. 24-44, notre texte p. 42.

2. Pour la vitalité du culte d'Asclépios à Athènes et son caractère populaire, cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*², vol. II, Munich 1961, p. 328. La documentation épigraphique se trouve dans I.G. II², 4474-5006.

3. Asclépigénéïa II eut un fils, Hégias, qui fut le bâton de vieillesse de Proclus (*V. Procli*, 26). Si donc Hégias avait 20 ans vers 485 à la mort de Proclus, sa mère pouvait être une petite fille vers 450.

bonne intelligence avec tous ses concitoyens et avoir bénéficié de la part des fonctionnaires en place, même chrétiens, d'une véritable tolérance[1]. On nous dit qu'il lui arrivait de contribuer de ses deniers aux travaux publics, que parfois il assistait aux assemblées des citoyens et que même il intervenait auprès des gouverneurs pour défendre le droit (*V. Procli*, 15). Lui arriva-t-il une fois d'outrepasser la sage réserve qu'il s'était imposée ou pensa-t-il devoir engager son autorité dans une affaire d'importance, toujours est-il que soudain « des vents typhoniens » s'élevèrent contre lui et des « vautours géants » menèrent une enquête à son sujet. Alors, de son propre chef, il quitta Athènes et se rendit en Asie, où il passa une année dans la province de Lydie[2] (*V. Procli*, *ibid.*). A son retour, il dédia à l'ami qui lui avait offert l'hospitalité son ouvrage intitulé *Hypotypose des positions astronomiques*[3].

Dans les années qui suivirent, les choses commencèrent à se gâter à Athènes[4] et les chrétiens se mirent à « porter la main sur ce qu'on ne doit pas toucher »[5]. Ils décidèrent

1. Cf. Stein, t. 1, pp. 354-355, et E. Groag, *Die Reichsbeamten von Achaia in spätrömischer Zeit* (Diss. Pannonicae, Ser. 1, fasc. 14), Budapest 1946, p. 77 et n. 4. Proclus, lui-même, dans son œuvre, fait peu d'allusions à la religion officielle de l'Empire et toujours avec discrétion. Les quelques références glanées ici ou là se réduisent aux suivantes : *In Tim.* 1, p. 122.12 ; III, p. 44.4 ss. ; p. 153.6-10 ; *In Remp.* I, p. 74.4 ss. ; *In Crat.* CXXV, p. 74.5 ss. ; *In Alc.*, p. 264.5-6 ; *In Parm.* IV, col. 954.1 s ; *De Prov.* 20.7-8 (?).

2. Marinus ajoute que Proclus saisit l'occasion de ce séjour en Asie pour s'intéresser aux cultes de divinités de là-bas. Est-ce à ce moment-là qu'il rencontra les dévots du Marnas de Gaza, de l'Asclépius d'Ascalon, du Théandritès des Arabes et de l'Isis de Philae ? En l'honneur de ces divinités, il écrivit des hymnes qui sont perdus (*V. Procli*, 19), cf. H. D. Saffrey, *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, dans *Studia Patristica* IX (Texte und Untersuchungen, Bd. 94), Berlin 1966, p. 104.

3. Cf. *Hyp. Astron. Posit.*, p. 2.14-4.12 : l'ouvrage a été écrit à Athènes dans le courant de l'année qui suivit le retour de Proclus.

4. Cf. A. Frantz, *From Paganism to Christianity in the Temples of Athens*, dans *Dumbarton Oaks Papers* 19, 1965, 187-205.

5. τὰ ἀκίνητα κινεῖν, proverbial au sens de violer les choses

d'enlever la statue d'Athéna jusqu'alors dressée dans le Parthénon[1]. Mais Proclus vit en songe une femme admirablement belle qui lui disait : « Madame Athénaïs a l'intention de demeurer chez toi » (*V. Procli*, 30). Ainsi sa propre maison devint-elle comme le temple d'Athéna[2].

Alors dut reprendre avec encore plus de ferveur la vie studieuse de la communauté estudiantine très nombreuse qui entourait Proclus. On peut penser que ce fut la période de production des grandes œuvres procliennes. Malheureusement tous les essais de chronologie entre ces ouvrages n'aboutissent à rien du fait qu'aucun d'eux ne contient d'éléments de datation absolue, et que les références mutuelles vont dans tous les sens[3]. Une seule chose est certaine, qui est pour nous d'un grand intérêt, c'est que le commentaire sur le

inviolables, Hérodote VI 134, *Théét.* 181 B 1, Porphyre, *De abst.* I 4, p. 87.16 Nauck², Damascius, *In Phil.* § 24.2-3 et A. J. Festugière, *Deux notes sur le* De Iside *de Plutarque*, dans C.R.A.I., 1960, 316-319, sur *De Is.*, 69 (378 E). Les latins ont aussi *quieta non movere*.

1. Ce texte de Marinus manque dans J. Overbeck, *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen*, Leipzig 1868, pp. 119-125, nn. 645-690. En revanche, nous apprenons au n° 690 (= scholie d'Aréthas sur Aelius Aristide) que cette statue avait été transportée à Constantinople sur le Forum de Constantin, dans les propylées du Sénat, sur la gauche en entrant ; sur la droite, il y avait une statue de Thétis. Ne pourrait-on pas penser que cette translation s'est effectuée à l'occasion de la reconstruction du sénat détruit par un incendie en 462 et reconstruit peu après ? S'il en était ainsi, le déménagement serait intervenu autour de 470, ce qui correspond assez bien.

2. Sur la dévotion de Proclus à Athéna, voir A. J. Festugière, *Proclus et la religion traditionnelle*, dans *Mélanges Piganiol*, Paris 1966, pp. 1581-1590.

3. Cf. J. Freudenthal, *Zu Proklos und dem jüngeren Olympiodor*, dans *Hermes* 16, 1881, 201-224, pour la chronologie 214 ss. ; K. Praechter, dans G.G.A. 167, 1905, 505 ss. et R. Beutler, dans P.W., Bd. XXIII 1, col. 190-191. L'*In Remp.* n'est pas à proprement parler un commentaire, il est formé par la réunion en un volume de dix-sept dissertations d'importance très variable et qui peuvent avoir été composées à des moments différents de la vie de leur auteur. Les dissertations VIII et IX forment même un doublet.

Parménide est sûrement antérieur à la *Théologie platonicienne*. En effet la *Théol. plat.* se réfère à l'*In Parm.* explicitement au moins cinq fois[1] ; ces citations prouvent que ce commentaire dont on n'a conservé que les sept premiers livres, qui s'achèvent avec la fin de la première hypothèse, contenait une explication complète de tout ce dialogue.

Pourtant au fur et à mesure que Proclus prenait de l'âge, il fallait bien penser à sa succession. Il était entouré de nombreux disciples. Mais des difficultés, que nous devinons à travers les lambeaux du texte de la *Vita Isidori*[2], rendaient le choix très difficile. L'un des plus anciens et des plus fidèles élèves de Proclus était Marinus. C'est à lui que Proclus avait dédié sa dissertation sur le mythe d'Er[3] ; il était travailleur mais manquait de génie, et nous savons qu'il souhaitait que toute la philosophie eût la précision des mathématiques[4]. Surtout il était d'une santé très fragile, continuellement malade, et Proclus tremblait sans cesse pour la vie de son disciple. Un autre candidat possible était l'Alexandrin Asclépiodote. Lui aussi doit être certainement compté parmi les plus anciens élèves de Proclus. Esprit précoce et aigu, il était passionné des vertus secrètes des plantes et des pierres (*V. Isid.*, fr. 183) et donc très versé dans la magie et l'alchimie. Venu d'Alexandrie à Athènes, il avait montré beaucoup de dispositions variées, non seulement pour la philosophie, mais aussi pour la médecine[5] et pour la musique. Proclus lui

1. Ces cinq citations sont énumérées et étudiées par H. D. Saffrey, *Vicissitudes de la tradition du commentaire sur le* Parménide *de Proclus*, dans *Philologus* 105, 1961, 320.

2. *V. Isid.*, 141-153 avec les fragments parallèles de la *Suda*, et R. Asmus, *loc. cit.*, p. 87 ss.

3. Cf. *In Remp.* II, p. 96.2.

4. Cf. Elias, *Prol. phil.*, 10, p. 28.29 Busse. Plus tard, lorsque Marinus sera diadoque, Isidore désapprouvera si complètement son exégèse du *Philèbe* que Marinus brûlera sa copie ; le même Isidore le blâmait fort d'avoir soutenu que le sujet du *Parménide* était les Idées et non pas les dieux (*V. Isid.*, 42 et fr. 245).

5. Pour les rapports entre philosophie et médecine, cf. L. G. Westerink, *Philosophy and Medicine in late Antiquity*,

avait dédié son commentaire sur le *Parménide*[1] et Asclépiodote avait servi de pédagogue à Isidore[2] (*V. Isid.*, 116). Mais Asclépiodote avait déjà quitté Proclus depuis longtemps pour se fixer à Aphrodisias de Carie, où « sous sa direction la cité produisait de nouveau une fleur de sainteté », comme dit Damascius (*V. Isid.*, fr. 204). En effet, dans toute la région il travaillait au progrès systématique du culte païen[3]. Proclus lui écrivit au sujet de sa succession, et déclinant pour lui-même cet honneur, Asclépiodote semble avoir proposé à Proclus deux autres candidats : son propre gendre, qui portait le même nom que lui, et précisément le philosophe plus jeune d'Alexandrie, Isidore. Proclus qui ne voulait pas que la succession de Platon quittât Athènes, y fit venir les deux jeunes gens, donna la préférence à Isidore qui, par délicatesse vis-à-vis de Marinus, ne voulut accepter que d'être candidat en second. Il retourna à Alexandrie, et il n'était pas à

dans *Janus* 51, 1964, 169-177. C'est Asclépiodote qui fit connaître à Proclus le médecin Jacob, cf. P.W., s.v. *Iakobos* 3), Bd. IX 1, col. 622-623 (Gossen). Ce dernier donna à Proclus une consultation sur son régime, lui recommandant les légumes verts et lui interdisant les choux (*V. Isid.*, 125).

1. Cf. *In Parm.* I, col. 618.18.

2. Pendant qu'Isidore étudiait à Athènes, « à Proclus qui éprouvait des doutes sur les imitations d'oiseaux pratiquées par Isidore et sur les sons qui reviennent en écho dans les pratiques chaldaïques, il (Asclépiodote ?) fit en personne une démonstration sur la manière d'imiter l'envol de divers oiseaux et en particulier des moineaux et des volailles, c'est-à-dire le genre de bruit qu'ils font avec leurs ailes lorsqu'on les fait s'envoler » (*V. Isid.*, fr. 200). Comme on le voit, Isidore était déjà avancé dans les rites secrets des Chaldéens, car ces imitations constituaient des *voces mysticae*, par lesquelles on communiquait avec les dieux qui, dans l'écho, donnaient leur réponse. Proclus avait appris ces « émissions de voix » d'Asclépigénéïa, la fille de Plutarque (*V. Procli*, 28).

3. Sur le rôle joué par Asclépiodote en Asie, cf. J. Geffcken, *Der Ausgang des Griechisch-Römischen Heidentums*, Heidelberg 1920, pp. 192 et 201. Sur Asclépiodote en général, voir R. Asmus, *Der Neuplatoniker Asklepiodotos der Grosse*, dans *Archiv für Geschichte der Medizin* 7, 1913, 26-42, et G. Senn, *Asklepiodotos von Alexandreia, ein positivistischer Naturforscher des V. Jahrhunderts p. Ch.*, dans *Archeion* 21, 1938, 13-27.

Athènes lorsque Proclus mourut (*V. Isid.*, 188). Tout se passa comme prévu. Marinus devint diadoque après Proclus, et Isidore après Marinus. Isidore, s'étant marié, eut un fils, qu'il appela Proclus (*V. Isid.*, 301).

Tout cela ajouté à une vie d'intense labeur, avait épuisé Proclus. Après sa soixante-dixième année, il s'affaiblit, c'était en 482. Il n'écrivait plus que peu, il conversait avec ses amis, et le fils d'Asclépigénéïa la jeune, Hégias, qui était un jeune homme sur lequel on reportait les espoirs de la famille de Plutarque, ranimait ses forces par sa gentillesse et son ardeur (*V. Procli*, 26). Le 17 avril 485, il mourut enfin. Il n'avait presque jamais été malade, et il semble être mort de vieillesse (*V. Procli*, 3). On l'enterra selon les rites traditionnels, dans le faubourg oriental d'Athènes près du Lycabette, en accomplissant une dernière volonté de Syrianus qui voulut qu'ils soient réunis dans le même tombeau. On y grava cette épitaphe que Proclus avait composée lui-même (*V. Procli*, 36) :

« Moi, Proclus, lycien de naissance, Syrianus
Ici m'a nourri pour être le successeur de sa chaire ;
Le tombeau que voici a reçu en commun nos deux corps,
Puisse le même lieu céleste accueillir aussi nos âmes »[1].

2. La famille de Plutarque d'Athènes

En lisant la vie de Proclus, qui précède, on a pu remarquer l'importance des liens de famille, qui existent entre presque tous les personnages qui y sont mêlés. Naguère, rendant compte de la publication des inscriptions grecques réunies sous la rubrique : *Tituli magistratuum Atticorum, sacerdotum et virginum et puerorum sanctorum*, A. Körte[2] remarquait « l'importance crois-

1. Sur cette épigramme, qui a été recueillie dans l'*Anthologie Palatine*, VII 341, cf. Th. Gelzer, *Die Epigramme des Neuplatonikers Proklos*, dans *Mus. Helv.* 23, 1966, 1-36, en particulier 7-13.

2. Cf. *Gnomon* 11, 1935, 637 dans sa recension de J. Kirchner, *Inscriptiones Graecae* II-III^2 (Berlin 1935). Voir aussi les études consacrées à deux grandes familles d'hommes politiques par

sante que les anciennes familles aisées attachaient aux valeurs du culte religieux, dont témoigne l'abondance des documents commémorant leur entrée en fonction ou les honneurs qui s'y attachaient ». De la même façon, la tradition de la philosophie platonicienne, devenue le dernier rempart de la religion païenne en réaction contre le Christianisme imposé comme religion officielle de l'Empire depuis Constantin, s'est conservée à l'intérieur de « familles d'universitaires » comme une foi que l'on se transmettait de père en fils. La permanence de ces traditions a déjà été remarquée par J. Maspéro[1] pour la famille d'Horapollon à Alexandrie et par O. Schissel[2] pour celle de Minoukianos à Athènes ; la famille du grand Plutarque, diadoque de Platon, offre un cas semblable.

Plutarque était le fils d'un certain Nestorios, puisqu'il est continuellement nommé dans nos textes Πλούταρχος ὁ Νεστορίου[3]. Sur ce Nestorios, nous ne savons rien, sauf que lui-même était le fils d'un autre Nestorios sur lequel nous possédons trois témoignages importants. D'abord l'historien Zosime[4] nous raconte ceci : « A la mort de Valentinien I (17 nov. 375), la foudre tomba sur Sirmium et incendia le palais impérial et l'agora. Les gens habiles à juger ces sortes d'événements furent d'avis que ce prodige n'était pas de bon augure pour les affaires publiques, et l'on signalait des tremblements de terre en divers lieux. La Crète et le Péloponèse furent très fortement ébranlés, ainsi que le reste de

P. Graindor, *Un milliardaire antique : Hérode Atticus et sa famille*, Le Caire 1930, et J. Keil, *Die Familie des Prätorianerpräfekten Anthemius*, dans *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien*, Phil. hist. Klasse, 79, 1942, 185-203.

1. *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, dans *Bull. de l'Institut français d'archéologie orientale* 11, 1914, 163-196.

2. *Die Familie des Minukianos. Ein Beitrag zur Personenkunde des neuplatonischen Athen*, dans *Klio* 21, 1927, 361-373 et voir K. Ziegler, dans P.W., s.v. *Plutarchos* 1), Bd. XXI 1, col. 650-651.

3. Marinus, *V. Procli*, 12 ; Simplicius, *In De an.*, p. 260.1 ; Priscianus Lydus, *Metaphr. in Theophr.*, p. 32.25 ; *Suda* III, p. 469.2, IV, p. 150.31 et 210.6.

4. *Hist.* IV 18, p. 172.27-173.20 Mendelsohn.

la Grèce, si bien que la plupart des villes furent ruinées, sauf Athènes et l'Attique. On dit qu'elle fut protégée pour la raison que voici. Nestorios qui tenait à cette époque la fonction d'hiérophante, eut un songe lui montrant qu'il fallait honorer d'honneurs publics le héros Achille[1], car ce geste sauverait la ville. Ayant fait part aux magistrats de sa vision, ceux-ci pensèrent que son extrême vieillesse[2] le faisait divaguer et ils ne tinrent aucun compte de ce qu'il leur disait. Quant à lui, ayant réfléchi en lui-même sur ce qu'il devait faire et guidé par des pensées divines, il fit une image du héros dans un petit édifice[3] qu'il plaça au pied de la statue d'Athéna au Parthénon. Pour finir, il accomplit selon les rites les cérémonies habituelles en l'honneur de la déesse aussi bien qu'en l'honneur du héros, qui étaient connues de lui. De cette manière, il exécuta jusqu'au bout l'ordre du songe, et en conséquence seuls les Athéniens échappèrent au fléau du tremblement de terre, et avec eux toute l'Attique eut part aux bienfaits du héros. Que telle soit la vérité, on peut l'apprendre de ce que le professeur de philosophie Syrianus a rapporté dans l'hymne qu'il a écrit à la gloire de ce héros. » Ce récit nous apprend que Zosime, contemporain de Syrianus, avait trouvé dans un hymne de ce dernier la célébration de cette merveille. Grâce à la piété de Nestorios, Athènes a échappé au tremblement de terre de 376. Les deux autres témoignages sont de Proclus

1. Il est probable que cette dévotion au héros Achille était inspirée par l'insécurité de l'époque. En effet, nous apprenons encore par Zosime (V 6, 1) que l'invasion d'Alaric qui vint en 396 jusque sous les murs d'Athènes, fut stoppée net par l'apparition sur les murs de la cité des images d'Athéna Promachos et d'Achille. Ce que voyant, l'armée d'Alaric conclut une trève et entra sans combat dans la ville. Les communications reçues des dieux dans des songes connurent une très grande vogue au Bas-Empire, cf. A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948, p. 19 et 125, n. 6.

2. Notons en passant que si le Nestorios dont il est ici question était dans son extrême vieillesse avant 375, il ne peut pas être le père de Plutarque mort en 432. C'est donc bien son grand-père.

3. Comparer Julien, *Ep.* 79, p. 85.21-22 Bidez.

lui-même. Il nous explique tout d'abord dans la dissertation intitulée Μέλισσα (= L'abeille) sur le livre VIII de la *République*[1], que Νεστόριος ὁ θεῖος ὄντως, πάππος ὢν Πλουτάρχου τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν τε καὶ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων, c'est-à-dire « Nestorios, le grand-père de Plutarque, notre maître et le maître de nos professeurs[2] », avait inventé une méthode utilisant le triangle rectangle pour déterminer l'ἐνιαυτοκράτωρ, ou le signe zodiacal qui préside à toute une année d'après l'astrologie chaldéenne[3]. En second lieu, dans le long commentaire sur le mythe d'Er, Proclus raconte comment Nestorios le grand, en visite à Rome, y délivra une dame de la noblesse que le souvenir de ses « vies antérieures » dans des corps d'animaux variés, empoisonnait[4]. Voilà donc un hiérophante, versé dans l'astrologie et la psychothérapie, grand-père de notre Plutarque. C'est lui aussi, pensons-nous, que désigne Marinus (*V. Procli*, 28) comme « le grand Nestorios », père de la tradition des rites secrets et de l'ensemble de la théurgie, qu'Asclépigénéïa transmit à Proclus[5].

Aucun texte ne nous parle des ancêtres de ce Nestorios. Pourtant il est hautement probable que nous pouvons remonter jusqu'à son père. En effet, deux inscriptions[6] nous font lire les dédicaces à Asclépios d'un certain Plutarque qui, en exécutant les volontés que le dieu lui avait communiquées en songe, lui éleva une statue

1. *In Remp.* II, p. 64.5-66.3. Sur ce texte et le suivant, voir Ét. Évrard, *Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien*, dans *L'Antiquité classique* 29, 1960, 108-133, en part. 121-128.

2. Le pluriel : « nos professeurs », doit désigner le corps enseignant de l'Académie au moment où Proclus faisait ses études.

3. Cf. Fr. Boll, *Sphaera*, Leipzig 1903, p. 472.

4. *In Remp.* II, p. 324.13-325.10.

5. On a pensé pouvoir identifier ce hiérophante Nestorios avec le « hiérophante des deux déesses » anonyme que Julien a rencontré à Éleusis pendant son séjour à Athènes en 355 selon Eunape *V. Soph.* VII 3, 1-5, p. 45.6-46.11 Giangrande. A notre avis, cette identification reste très problématique, cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*², Munich 1961, p. 351, n. 3.

6. I.G. IV 1², 436-437 (Fr. Hiller de Gaertringen).

à Épidaure. Ce Plutarque était κλεινῆς θεοδέγμονος Ἀτθίδος αἴης ἀρχιερεύς et κεδνοῦ ἱροπόλος Βρομίου, c'est-à-dire, grand-prêtre de l'Attique et prêtre de Dionysos. Ces deux inscriptions sont datées de 308 ap. J.-C. Quand on sait combien, d'une part les noms se répétaient d'une ou de deux générations à l'autre, et d'autre part combien les fonctions sacerdotales se transmettaient à l'intérieur des mêmes familles, il est évidemment tentant de faire de ce Plutarque l'arrière-grand-père de notre Plutarque d'Athènes et de ce grand-prêtre de l'Attique le père de Nestorios, hiérophante à Athènes sous l'empereur Valens. Ce rapprochement a été fait par K. Latte[1]. Nous le croyons très vraisemblable et il est très caractéristique de voir notre philosophe athénien sortir de cette lignée de prêtres[2].

Examinons maintenant la descendance de Plutarque. Il eut au moins deux enfants, dont nous connaissons les noms : un fils nommé Hiérios et une fille appelée Asclépigénéïa. A propos d'Hiérios, Damascius (*V. Isid.*, 88) nous dit simplement : ὑπὸ Πρόκλῳ φιλοσοφοῦντα. Étant donné qu'il y avait une différence d'âge d'au moins une génération entre Proclus et Hiérios qui aurait pu être son père, il faut sans doute comprendre ces mots comme signifiant que Hiérios a enseigné la philosophie « sous Proclus », c'est-à-dire sous sa direction, comme un assistant.

1. Dans *Gnomon* 7, 1931, 118, n. 1 (en rendant compte de I.G. IV 1²). Il est suivi par M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 337 et 351, n. 5.

2. Malgré E. Groag, *Die Reichsbeamten von Achaia in spätrömischer Zeit* (Dissertationes Pannonicae, Ser. I, fasc. 14), Budapest 1946, il faut, avec L. Robert, *Hellenica* IV, Épigrammes du Bas-Empire, Paris 1948, p. 94-102, résister à la tentation d'attribuer au philosophe Plutarque d'Athènes deux inscriptions attiques, I.G. III³, 3818 (= Groag, p. 60) et I.G. III², 4224 (= Groag, p. 73), dans lesquelles un Plutarque est désigné par les formules μύθων ταμίης, σοφιστής, βασιλεὺς λόγων, qui ne peuvent s'appliquer qu'à un rhéteur, professeur à Athènes, contemporain de notre philosophe, et sur lequel nous ne savons rien par ailleurs.

Hiérios à son tour eut deux fils : Archiadas et Plutarque. De ce Plutarque[1], nous ne savons rien sinon qu'il était le contemporain des égyptiens Pamprépios et Hermias le rhéteur[2], qui durent venir à Athènes au plut tôt vers 460, puisque Pamprépios est né en 440[3]. On peut penser que Hiérios aura eu encore un fils après la mort de Plutarque en 432, et qu'il l'aura appelé du nom de son père en mémoire de ce dernier. Son aîné Archiadas devait être très légèrement plus jeune que Proclus. En mourant, son grand-père Plutarque avait recommandé Proclus à Syrianus comme il lui confiait aussi son petit-fils. De ce jour-là, une amitié sans égale se noua entre Proclus et Archiadas, une amitié, dit Marinus, pythagoricienne, parce que Proclus était pour lui συμφοιτητὴς ... ἅμα καὶ διδάσκαλος, ensemble ils furent condisciples de Syrianus, ensuite Proclus fut son maître (*V. Procli*, 17). On ne parlait de lui qu'en disant : « le très pieux Archiadas » et Proclus le poussait à participer à la vie politique de la cité. Il survécut à Proclus qui en fit son héritier (*V. Procli*, 14).

Vivait alors, en étroit contact avec la famille d'Archiadas un enfant (ἔτι παιδίον ὄντα, *V. Isid.*, fr. 273, p. 217.3) nommé Théagénès. A ce moment-là, il arriva que la

1. Pour Plutarque, fils d'Hiérios, contemporain de Pamprépios et d'Hermias le rhéteur, cf. *V. Isid.*, fr. 289 où il faut absolument refuser la conjecture d'Asmus (acceptée par Zintzen) Ἱερίου ... τοῦ Πλουτάρχου pour Πλουτάρχου ... τοῦ Ἱερίου des manuscrits, pour la simple raison que Hiérios ne peut pas avoir partagé la même paidéïa que Pamprépios, qui était d'une ou deux générations plus jeune que lui.

2. Il ne faut évidemment pas confondre ce rhéteur Hermias, inconnu par ailleurs, avec le célèbre professeur alexandrin de philosophie, disciple de Syrianus.

3. La date de naissance de Pamprépios est fournie par son horoscope, cf. O. Neugebauer and H. B. Van Hoesen, *Greek Horoscopes*, pp. 140-141, soit le 29 septembre 440. Le texte de Rhétorios, qui nous a conservé cet horoscope, a été étudié soigneusement par A. Delatte et P. Stroobant, *L'horoscope de Pamprépios, professeur et homme politique de Byzance*, dans *Bull. Cl. Lettres de l'Acad. R. de Belgique*, 5e Série, t. IX, 1923, pp. 58-76. Pour la biographie de Pamprépios, cf. P.W., s.v. *Pamprépios* 1), Bd. XVII 3, col. 409-415 (R. Keydell).

famille fut ruinée, et Théagénès qui s'en lamentait, s'attira de la part d'Archiadas cette réponse édifiante : « Il faut que tu aies confiance, Théagénès, et que tu reconnaisses que ce sont les dieux qui sauvent notre vie et qu'il ne faut pas se décourager pour de l'argent. Car, si Athéna Poliade nous avait demandé de dépenser cet argent pour les Panathénées, à quel prix nous serait revenue cette dépense ! Eh bien, tu dois tenir l'épreuve que voilà pour plus éclatante et plus agréable aux dieux que les Panathénées ou toute autre célébration religieuse» (*V. Isid.*, fr. 273). Cette grandeur d'âme dut émouvoir l'enfant auquel, quand il eut grandi, les parents marièrent leur fille unique, Asclépigénéïa la jeune (*V. Procli*, 29).

Théagénès devint rapidement un notable de la vie publique athénienne. Il s'enrichit et se montra généreux envers les professeurs et les médecins (*V. Isid.*, 156, 157, fr. 264). Il fut archonte de la cité et patrice[1]. On possède en son honneur un poème que l'on a voulu attribuer à Pamprépios[2], mais rien n'est moins assuré. En tout cas, c'est à la suite d'une altercation avec lui que Pamprépios quitta Athènes en 476 pour Constantinople ; mêlé à une conspiration contre l'empereur Zénon, il devait mourir en 484[3]. On a cru que Théagénès

1. Cf. P. Graindor, *Chronologie des archontes athéniens sous l'Empire* (Mémoires de l'Académie royale de Belgique, IIe Série, t. VIII, fasc. 2), Bruxelles 1922, pp. 271-272. La date indiquée par Graindor (deuxième quart du ve siècle) ne repose sur aucun fondement solide. Il est beaucoup plus probable que Théagénès a été archonte dans la deuxième moitié du ve siècle. Peut-être l'était-il au moment de sa dispute avec Pamprépios.

2. Cf. H. Gerstinger, *Pamprepios von Panopolis. Eidyllion auf die Tageszeiten und Enkomion auf den Archon Theagenes von Athen...*, dans *S. B. Akad. Wien* 208, 1928, Abh. 3, et P. Graindor, *Pamprépios (?) et Théagénès*, dans *Byzantion* 4, 1927-1928, 469-475. Il est plus probable que le poème est d'un sophiste athénien de la fin du ve siècle.

3. Sur la révolte contre Zénon menée par le ministre Illus, auquel fut associé Pamprépios, cf. *V. Isid.*, 109 et Stein, t. II, pp. 9-31.

était devenu chrétien[1], mais c'est un peu extrapoler l'information donnée par Damascius (*V. Isid.*, fr. 258) : « Il était irascible et ne supportait pas d'être méprisé, au contraire il tenait à être honoré de tout le monde et par-dessus tout des philosophes, il regardait les autres de haut et leur crachait dessus, surtout s'ils prétendaient être dans l'exercice de leur fonction et s'ils faisaient du zèle pour briller dans le service impérial, et en donnant la préférence aux nouveaux principes (= le christianisme) sur les mœurs de la piété ancestrales et sans s'en rendre compte, il tombait dans la manière de vivre du vulgaire et abondonnait celle des Hellènes et de ses ancètres les plus lointains. » Qu'est-ce à dire, sinon que son ambition démesurée rendait Théagénès flatteur du pouvoir, et quand le pouvoir était chrétien, il en favorisait les prétentions. Mais comment imaginer que le père d'Hégias, le chéri de Proclus en ses vieux jours, que ce Théagénès que Marinus, écrivant la vie de Proclus en 485-486, appelle ὁ καθ' ἡμᾶς εὐεργέτης, « notre bienfaiteur » (*V. Procli*, 29), se soit réellement converti à la religion du Christ par le baptême et la pratique sacramentelle ? Cela semble invraisemblable et dépasse de toutes façons le propos de Damascius qui lui reproche, et c'était bien assez à ses yeux, d'avoir été un opportuniste.

Du mariage d'Asclépigénéïa la jeune avec Théagénès naquit un fils, Hégias, qui fut la consolation de la vieillesse de Proclus. Malgré son jeune âge, il était admis à ses leçons sur les *Oracles Chaldaïques* (*V. Procli*, 26 et *V. Isid.*, fr. 351). Hégias fut l'élève surtout d'Isidore (*V. Isid.*, 230) et il dut enseigner la philosophie dans l'École, mais sans succès puisqu'on nous dit que sous sa direction la philosophie tomba dans un discrédit qu'elle n'avait jamais connu à Athènes[2] (*V. Isid.*, 221).

1. W. Ensslin dans P.W., s.v. *Theagenes* 7), Bd. V A 2, col. 1346-1347.

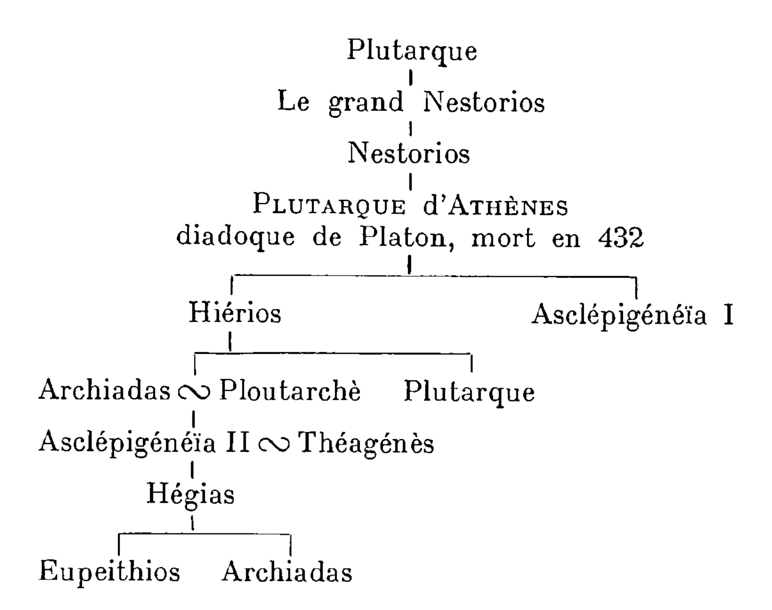
2. D'aucuns pensent que ce langage obscur de Damascius suppose qu'Hégias a été diadoque après Isidore. Mais cela n'est

Il semble qu'Hégias se soit lancé dans une mystique désordonnée, puisque son maître, Isidore, était tout le temps obligé de le ramener à la réalité en lui disant : « Il faut que ceux qui plus tard seront des dieux, soient d'abord des hommes » (*V. Isid.*, 227). C'était un païen fanatique, peut-être par réaction contre l'opportunisme de son père, et il se fit des ennemis « parmi ceux qui se servaient du régime établi pour machiner des complots », c'est-à-dire les chrétiens (*V. Isid.*, fr. 351).

Hégias eut deux fils, Eupeithios et Archiadas, du nom de son arrière-grand-père. Si Damascius ne simplifie pas trop les choses, il résulte de son rapport qu'Eupeithios, bien doué pour l'intelligence, n'avait de goût que pour la vie privée ; quant à Archiadas, il n'avait aucune disposition pour la philosophie : ce fut un homme pieux quoique mêlé à la vie du monde (*V. Isid.*, 222-223 et les fragments parallèles de la *Suda*).

Avec eux s'achève l'histoire connue de cette famille qui, du début du IVe siècle jusqu'à la fermeture de l'École d'Athènes par Justinien en 529, fut intimement associée à l'histoire de la cité et, à partir du « grand Plutarque », à celle de l'Académie de Platon. Nous pouvons résumer toute cette recherche dans le tableau généalogique suivant :

dit nulle part et il se peut simplement qu'Hégias ait été un professeur sans réputation sous le scholarchat d'Isidore. Sur Hégias, voir P.W., s.v. *Hégias* 5), Bd. VII 2, col. 2614-2615 (K. Praechter).



3. L'École d'Athènes au ive siècle

Puisque l'on a pu affirmer tranquillement qu'il n'y pas eu de philosophes à Athènes au ive siècle[1], il ne sera pas inutile de rassembler les documents qui prouvent le contraire. Rappelons d'abord les recherches fondamentales de Karl Praechter[2], qui a clairement montré qu'il fallait distinguer dans le développement du néoplatonisme des écoles diverses, marquées chacune par des caractères particuliers. Du tronc solide de la métaphysique plotinienne, enraciné à Rome et maintenu vivant sur place par l'enseignement de Porphyre, est

1. L. Petit de Julleville, *L'École d'Athènes au IVe siècle ap. J.-C.*, Paris 1868, p. 126.
2. *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, dans *Genethliakon Carl Robert*, Berlin 1910, pp. 103-156 et Ueberweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, 12. Aufl., Berlin 1926, pp. 590 ss.

sortie la branche puissante de l'École de Syrie, illustrée par Jamblique qui réussit à combiner à la métaphysique plotinienne les théories et les pratiques de la théurgie en vogue dans l'Orient grec. A son tour, cette école syrienne donna deux ramifications d'inégale valeur : d'abord l'École de Pergame, franchement adonnée à la magie et délaissant entièrement le vieux rationalisme grec[1], et ensuite l'École d'Athènes, rameau vigoureux qui parviendra à se greffer sur la vieille souche de l'Académie de Platon et lui fera donner son dernier rejeton en essayant d'épanouir la fleur du platonisme au soleil mystique de la religion païenne. A peu près au même moment, un autre rejeton paraîtra à Alexandrie, et cette école, plus marquée par le souci de l'érudition scolaire, survivra même à celle d'Athènes et fera passer au monde arabe le capital du néoplatonisme. Et il ne faut pas oublier que dans l'Occident, à Rome toujours et dans l'Empire, l'école de Plotin, en partie demeurant païenne, en partie devenant l'apanage de philosophes et de théologiens chrétiens, poussera ses ultimes ramifications jusqu'en plein cœur de la civilisation et de la culture chrétienne[2]. Naturellement, dans une telle évolution qui s'étend sur quatre ou cinq siècles, des influences latérales et secondaires n'ont pas manqué de s'exercer entre ces écoles, et si nous prenons un philosophe comme Proclus, nous voyons bien qu'il y a chez lui autant d'érudition scolaire que de construction spéculative, et nous savons qu'il a pratiqué la théurgie et en a fait la théorie[3]. En même temps, dans tout l'Empire Romain, un enseignement officiel de rhétorique, de médecine et de philosophie était organisé

1. Du moins, c'est ce qui apparaît à travers Eunape, *Vitae Sophistarum*, notre seul document puisque les textes philosophiques eux-mêmes, s'il y en a eu, sont perdus.

2. Cf. le beau passage de S. Augustin, *Ep.* CXVIII, p. 697.4-12 éd. Goldbacher (CSEL., vol XXXIV).

3. Voir les textes rassemblés par J. Bidez dans *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. VI, Bruxelles 1928 et Cl. Zintzen, *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, dans *Rhein. Museum* N. F. 108, 1965, 71-100.

et se développait constamment. En particulier, pour Athènes, l'enseignement avait été entièrement réorganisé sous Marc-Aurèle (161-180). L'empereur y avait fondé une chaire de rhétorique et quatre chaires de philosophie, une pour chacune des quatre grandes écoles philosophiques, platonicienne, aristotélicienne, stoïcienne et épicurienne. Il avait confié le choix des premiers titulaires à son ancien professeur de rhétorique grecque, l'athénien Hérode Atticus, et les titulaires des chaires de philosophie touchaient un traitement annuel de soixante mille sesterces[1].

Dès lors, le problème qui se pose est double : il s'agit d'une part de trouver les intermédiaires qui expliquent la filiation reconnue par Praechter de l'École de Syrie à l'École d'Athènes, et d'autre part de décrire, si cela se peut, l'insertion de la philosophie néoplatonicienne dans le milieu des écoles athéniennes.

Par Porphyre, nous savons que pendant le temps de l'enseignement de Plotin à Rome (245-270), il y avait à Athènes des diadoques de Platon qui dirigeaient l'Académie et qui étaient probablement les titulaires des chaires de philosophie platonicienne dans l'École. Ils s'appelaient Théodote et Euboulos[2]. Nous apprenons

1. Sur l'histoire de l'éducation dans l'Empire, les études sont nombreuses et ont été reprises en synthèse par H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 2e éd., Paris 1950, Troisième partie : Rome et l'éducation classique, pp. 313 ss. Voir aussi pour Athènes : Fr. Schemmel, *Die Hochschule von Athen im IV. und V. Jahrhundert p. Ch. n.*, dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum...*, 22, 1908, 494-513. Pour la réorganisation de Marc-Aurèle, cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 1[5], Leipzig 1923, pp. 706-710 et H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 403. Sur Hérode Atticus, cf. P. W., s.v. *Herodes* 13), Bd. VII 1, col. 921-954 (Münscher). Le titre : Φιλόσοφος Πλατωνικός, que l'on trouve dans les inscriptions à partir du milieu du IIe siècle ap. J.-C., signifie probablement professeur de philosophie platonicienne, officiellement appointé soit par l'état, soit par la municipalité. Voir les six exemples réunis par M. P. Tod, *Sidelights on Greek Philosophers*, dans *Journ. of Hell. Studies* 77, 1957, 134, dont un pour Athènes : C. Julius Sabinus, I.G. II[3] 3803.

2. Sur Théodote, cf. P.W., s.v. *Theodotos* 19a), Suppl. Bd. VIII, col. 853 (H. Dörrie) et sur Euboulos, cf. P.W., s.v. *Eubulos* 15),

par Longin, cité par Porphyre (*V. Plot.*, 20), qu'Euboulos avait composé un écrit intitulé : « Sur le *Philèbe*, le *Gorgias* et sur les objections d'Aristote à la *République* de Platon ». Il avait aussi communiqué à Plotin des Πλατωνικὰ Ζητήματα (*V. Plot.*, 15), dont Porphyre, qui avait étudié à Athènes, eut à rendre compte à son maître. Il est très probable que c'est de ce même Euboulos que Porphyre cite encore une histoire du mithriacisme en plusieurs livres[1]. Il y avait donc quelques relations entre Rome et Athènes à cette époque et, à Athènes même, puis en Phénicie, le rhéteur Longin faisait copier les traités de Plotin malgré le désaccord en lequel il se sentait sur bien des points avec le fondateur du néoplatonisme (*V. Plot.*, 19). Ce sont là, somme toute, d'assez maigres informations qui suggèrent plutôt que, si Plotin et l'Académie ne s'ignoraient pas tout à fait, pourtant aucune influence réciproque ne s'est exercée de l'un à l'autre. Ensuite, pour l'Académie, c'est le silence complet, le premier diadoque officiel que nous retrouvons est Plutarque d'Athènes au début du ve siècle. Que s'est-il donc passé entre temps ?

Nous savons que la ville d'Athènes eut beaucoup à souffrir[2]. En l'année 267, des envahisseurs barbares venus du Nord, les Hérules, descendant de la Mer Noire, s'emparèrent de la cité et l'incendièrent, dévastant toute la province d'Achaïe. Non seulement les monuments, mais aussi les institutions de la ville se trouvèrent soudainement ruinés. Les dernières années du IIIe siècle furent employées à construire une enceinte fortifiée au nord de l'Acropole, où la vie se concentra. L'Agora, le vrai centre de la vie administrative, commerciale et scolaire d'avant la catastrophe, demeura déserte

Bd. VI 1, col. 878-879 (Jacoby) et Suppl. Bd. VIII, col. 166-167 et 921 (H. Dörrie).

1. Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles 1899, t. I, p. 26, et t. II, pp. 39-40 (= *De antro nympharum*, p. 60.1-14 Nauck²) et 42 (= *De abstinentia*, p. 253.18-254.4 Nauck²).

2. H. A. Thompson, *Athenian Twilight: A. D. 267-600*, dans *Journ. of Roman Studies* 49, 1959, 61-72.

jusqu'au début du ve siècle. Malgré tout, la vie intellectuelle continua. Du moins, par Eunape, nous connaissons les professeurs de rhétorique qui illustrèrent alors la cité d'Athéna : Julien de Cappadoce, le chrétien Prohairésios, Himérios de Pruse en Bithynie. Comme par le passé, Athènes attirait les étudiants de partout : Libanius y fit ses études de 336 à 340, le futur empereur Julien y vint en visite en 355, et à cette date s'y trouvaient aussi les futurs évêques de Césarée et de Nazianze, Basile et Grégoire[1]. C'était un grouillement de professeurs et d'étudiants si intense que la concurrence, se transformant en rivalité implacable, entraînait dans des bagarres violentes et parfois sanglantes les élèves des divers sophistes, « car, dit Eunape, si grande était à Athènes la dissension entre les gens de cette époque-là, et spécialement entre les étudiants d'alors... qu'aucun des sophistes n'osait se produire en public pour un discours, mais que, retenant leurs voix dans les limites de leurs auditoriums privés, ils n'avaient commerce qu'avec de petits jeunes gens : ainsi ne mettaient-ils pas leur vie en jeu, mais ils luttaient seulement pour des applaudissements et des acclamations »[2]. Eunape avait lui-même vu ou entendu dire ces choses à Athènes, où il étudia en 362.

Or, dans ses *Vies des philosophes et des sophistes*, Eunape nous parle pour les philosophes de ceux de l'école de Pergame, pour les sophistes de ceux d'Athènes. C'est qu'il avait étudié à Athènes la rhétorique, et avec Chrysanthe, à Sardes après 367, la philosophie. Mais il existe des témoignages sur les études de philosophie à Athènes au ive siècle. L'un des plus intéressants est un discours d'Himérius en l'honneur du proconsul

1. Pour Julien, voir J. Bidez, *Vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, pp. 112-120. Pour les évêques cappadociens, P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon 1943, pp. 35-63.

2. Eunape, *V. Soph.* IX 1, 6, p. 59.27-60.7 Giangrande et comp. Himérius, *Or.* LXV (XIX), pp. 232-233 Colonna, et A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, p. 529 index s.v. Batailles entre élèves de sophistes rivaux.

d'Achaïe, Hermogénès (c. 353-358), dans lequel l'orateur, retraçant la carrière idéalisée du fonctionnaire, nous le présente comme parcourant le cycle des études à Athènes, et passant de la rhétorique à la philosophie, s'élevant de la morale à la science de la nature et de là à la théologie, où ses maîtres sont d'abord Platon et Aristote, et secondairement Zénon, Cléanthe et Chrysippe, et même il connaît quelque chose des κοιναὶ δόξαι d'Épicure et de Démocrite[1]. On retrouve donc les quatre écoles philosophiques. Or on sait qu'Hermogénès avait fait des études poussées de philosophie et sa réputation de philosophe était connue de Libanius[2]. Aussi, même si ce portrait est quelque peu embelli, il est difficile qu'il soit de l'invention pure, et donc nous pouvons y trouver un témoignage sur les études philosophiques à Athènes au début du ɪᴠᵉ siècle.

Un autre témoignage autorisé, mais malheureusement aussi peu précis que le précédent, est fourni par l'empereur Julien lui-même. Faisant l'éloge de l'impératrice Eusébie, il était obligé de parler évidemment à mots couverts : « La philosophie, prononce-t-il, n'a pas totalement disparu de la Grèce ; elle n'a pas abandonné Athènes, ni Sparte, ni Corinthe et, eu égard à ces sources de sagesse, Argos n'est point du tout 'altérée' (cf. *Il.* IV 171). En effet, beaucoup de ces sources jaillissent dans la ville même et beaucoup devant elle, du côté de l'antique Masès [ancien port de l'Argolide]. Pirène [fontaine de l'Acrocorinthe] elle-même se trouve à Sicyone et non à Corinthe ; et dans Athènes, multiples sont les courants d'eau à la fois purs et nés dans la ville même, multiples ceux qui affluent de l'extérieur et ne sont pas moins estimables que ceux de l'intérieur.

1. Himérius, *Or* XLVIII (XIV), à partir du § 20 jusqu'au § 25 : rhétorique § 22, philosophie §§ 23-24, astronomie et géographie § 25. On a aussi un discours fictif (exercice scolaire) d'Himérius, qui est un réquisitoire contre Épicure, *Or.* III Colonna.

2. *Ep.* 21, t. X, p. 18 ss. Förster. Sur Hermogénès, cf. P.W., s.v. Hermogénès 16), t. VIII 1, col. 864-865 Seeck et Groag, *op. cit.*, pp. 36-38.

Dans la cité, on les aime et les chérit, parce que l'on désire gagner la seule richesse digne d'envie »[1]. Que peut-on conclure de ce langage sibyllin, sinon que Julien a trouvé trois centres de philosophie néoplatonicienne en Grèce au temps de sa visite de 356-357 : Athènes, où enseignaient aussi des philosophes venus du dehors (ce dehors pourrait être la Syrie ou Pergame, donc des élèves de Jamblique), Masès en Argolide et Sicyone près de Corinthe. Or, nous pouvons contrôler le témoignage de Julien pour Sicyone : ce dut être son camarade Celsus qui l'y emmena visiter un philosophe dont il a suivi les leçons pendant un temps au dire de Libanius[2] ; Thémistius lui aussi avait entendu parler de ce philosophe comme d'un élève de Jamblique[3]. Cela donne du crédit à l'information de Julien relative à Athènes, et qu'un élève de Jamblique ait été installé dans le faubourg de la Capitale de la Province d'Achaïe conduit bien à penser que l'influence du néoplatonisme syrien pouvait déjà quelque peu s'exercer à Athènes vers le milieu du IVe siècle.

Malheureusement les noms manquent. Mais peut-être pouvons-nous lever un coin du voile de cet anonymat. En effet, nous connaissons avec quelques détails la vie d'un élève d'Aidésios, lui-même disciple de Jamblique. Originaire d'Épire, Priscus, lorsque Julien arriva à Pergame en 351 pour s'y mettre à l'étude des philosophes néoplatoniciens, venait de faire voile pour la Grèce[4]. Il est sûr que Julien le rencontra, en Grèce précisément, dans l'été de 355, et, de Gaule, vers 357-368, Julien envoya trois lettres à ce Priscus pour lui demander de

1. Julien, *Discours* II (III), § 12.44-54, p. 92-93 Bidez.
2. *Ep.* 86, t. X, p. 86.7-9 Förster, datée de 359. Cf. P.W., s.v. *Celsus* 15), Bd. III 2, col. 1883-1884 (Seeck).
3. Thémistius, *Or.* XXIII, p. 356.11 s. Dindorf : ce philosophe avait été ἀκουστὴς μέν ... τοῦ Χαλκιδέως πρεσβύτου (= Jamblique), θεραπεύων δὲ οὐ τὴν νέαν ᾠδὴν ἀλλὰ τὴν πάτριον καὶ ἀρχαίαν τῆς 'Ακαδημίας καὶ τοῦ Λυκείου (= Platon et Aristote). Ce discours daterait de 377-378 d'après W. Stegemann, dans P.W., s.v. *Themistios*, Bd. V A 2, col. 1663.37.
4. Eunape, *V. Soph.*, VII 1, 14, p. 43.1-2 Giangrande.

venir le rejoindre (*Ep.* 11-13, Bidez). Dans l'une d'elles, la lettre 12, il réclame un commentaire de Jamblique sur les *Oracles Chaldaïques*, et il recommande à Priscus de soutenir Jamblique contre les partisans de Théodore : c'est donc que, en ce point de la Grèce où séjournait Priscus, des conflits doctrinaux opposaient déjà les partisans de Théodore d'Asiné à ceux de Jamblique. En 361, Julien était empereur et, en 362, il invitait Maxime d'Éphèse et Priscus à le rejoindre à la cour. Ils s'y rendirent et firent désormais partie de l'escorte habituelle de l'empereur jusqu'à la fin de sa vie en 363[1]. Ils l'assistèrent dans ses derniers moments[2]. Sous Valens, il y eut un revirement complet de la situation : on arrêta et on jugea Maxime et Priscus, Maxime fut lourdement condamné, mais Priscus fut acquitté et s'en retourna en Grèce[3]. Or nous savons, par une lettre de Libanius à Priscus lui-même, qu'en 390 celui-ci vivait à Athènes. Deux ans auparavant, en 388, était venu à Antioche un certain Hilarios[4], « l'ornement de la Grèce », qui dut repartir en 390 porteur de cette lettre à Priscus[5]. Libanius dit ceci : ce qu'Hilarios va revoir est ce qu'il y a de plus beau sous le soleil, et en particulier « cet astre de la Grèce, Athènes, et cet autre astre, Priscus, qui est bon connaisseur de Platon, et aussi de son disciple (= Aristote), et qui renvoie plus savants ceux qui le fréquentent ». Or, cet Hilarios, nous le connaissons d'autre part, car Eunape[6] nous dit qu'il était de Bithynie, mais avait vieilli à Athènes ; à la fois homme cultivé et peintre, il mourut décapité par les troupes d'Alaric en 395. Quant à Priscus, qui vécut jusqu'à plus de 90 ans, il est mort vers la même époque du chagrin des tracasseries qu'il avait à subir[7].

1. *Ibid.* VII 4, 7, p. 49.19 et VII 4, 9, p. 50.9-10 G.
2. Amm. Marc. XXV 3, 23.
3. Eunape, *V. Soph.*, VII 4, 11-12, p. 50.20-51.7 G.
4. Libanius, *Ep.* 863, t. XI, p. 20.7 ss. Förster.
5. *Ibid.*, *Ep.* 947, t. XI, p. 86.14-21 F.
6. Eunape, *V. Soph.*, VIII 2, 1-2, p. 58.17-25 G.
7. *Ibid.*, VIII 1, 10, p. 58.12-15 G. et Libanius, *Ep.* 1076, t. XI, p. 195.10-16 F.

Que conclure de tout cela? D'une part nous avons la certitude que dans les quinze dernières années du IVe siècle, Priscus, un philosophe néoplatonicien formé à l'école de Pergame, vivait à Athènes au milieu d'un petit cercle de disciples, dont Hilarios ; et d'autre part que très probablement c'était déjà à Athènes qu'il s'était établi dès le milieu du siècle[1], à Athènes où triomphait la philosophie de Théodore d'Asiné et où il introduisit celle de Jamblique[2]. Toutefois il faut remarquer que nous ignorons totalement quelles relations il entretenait avec l'Académie de Platon.

Si l'on veut avoir encore un autre nom d'un philosophe athénien, nous savons qu'en 384 Symmaque, préfet de Rome, fit un rapport à l'empereur Théodose I pour lui demander d'admettre au Sénat un professeur de philosophie venu d'Athènes à Rome : il s'appelait Celsus, fils d'Archétimos, philosophe lui aussi[3]. On peut supposer que c'était le titulaire de la chaire officielle athénienne, qui avait été nommé à la chaire de Rome, mieux payée.

Un autre personnage beaucoup plus illustre vint renforcer à Athènes l'influence jamblichéenne vers la fin du IVe siècle. Il s'agit d'un homonyme du grand philosophe, que nous appellerons, pour faire court, Jamblique II[4]. Il faut se souvenir que le philosophe

1. C'est probablement Priscus qui est désigné par Libanius comme un φιλόσοφος Ἀθήνηθεν dans le discours XII, 55 ; t. II, t. II, p. 29.10 F., prononcé au début de l'année 363 pour l'inauguration du consulat de Julien.

2. Sur Priscus, cf. P.W., s.v. *Priscus* 28), Bd. XXIII 1, col. 7-8 (Ensslin) ; sur Hilarios, P.W., s.v. *Hilarios* 5) et 6) (qu'il faut identifier), Bd. VIII 2, col. 1601 (Seeck).

3. *Symmachi Quae supersunt* (Mon. Germ. Hist., Auct. Ant. VI 1), *Rel.* V, p. 284.23-285.7 Seeck et P.W., s.v. *Celsus* 16), Bd. III 2, col. 1884 (Seeck). Sur les honneurs conférés aux professeurs, cf. H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 409. Sur les candidatures au sénat romain et le cas de Celsus, voir A. H. M. Jones, *The later Roman Empire*, Oxford 1964, p. 523-524.

4. Sur ce Jamblique II, cf. O. Seeck, *Die Briefe des Libanius* (Texte und Untersuchungen, Bd. XXX 1), Leipzig 1906, p. 184 et P.W., s.v. *Jamblichos* 4), Bd. IX 1, col. 651 (Seeck).

Jamblique a enseigné la plus grande partie de sa vie à Apamée de Syrie et ensuite à Daphné dans la campagne d'Antioche[1]. Il n'est pas inutile d'ailleurs de rapprocher ce fait du renseignement que nous trouvons dans Porphyre (*V. Plot.*, 2.32-33 et 3.40-41), selon lequel Amélius, le premier des disciples de Plotin, avait déjà quitté son maître pour s'installer à Apamée en 268/269. Il semble donc que Porphyre à Rome, puis Amélius à Apamée furent les maîtres de Jamblique et que ce dernier succéda à Amélius dans l'école fondée par lui[2]. Jamblique eut à Apamée de très nombreux disciples, et tandis qu'Aidésios de Cappadoce, qui semble avoir été le plus brillant, s'en allait fonder l'école de Pergame, à Apamée ce fut Sopatros qui succéda à Jamblique après sa mort vers 325. Sopatros était d'Apamée et y possédait des biens fonciers importants. Sa famille s'y développa puisqu'il eut au moins trois enfants : Sopatros II, Himérios et une fille, chez laquelle l'empereur Julien s'arrêta à Hiérapolis en 363 en partant pour la campagne de Perse dont il ne devait pas revenir[3]. Himérios à son tour eut un fils qu'il nomma Jamblique en souvenir du maître fameux de son père. La vie de ce Jamblique II peut être reconstituée assez bien grâce à ce qui nous reste des lettres de Libanius. Il dut naître

1. Libanius, *Or* XXV 21 ; t. IV, p. 35.12 ss. Förster et *Ep.* 1389 ; t. XI, p. 431.13 F., voir aussi Malalas, *Chronographia* XII, p. 312.11-12 éd. de Bonn et A. Schenk von Stauffenberg, *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas*, Stuttgart 1931, p. 407.

2. Sur Apamée comme centre d'études philosophiques, cf. H. Ch. Puech, *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, dans *Mélanges Bidez*, t. II (Bruxelles 1934), pp. 745-778, en part. 749-754. On a retrouvé à Apamée une mosaïque représentant Socrate au milieu de six personnages. Elle décorait la maison d'un platonicien et on date cet ouvrage entre 350 et 400, cf. G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ*, dans *Harvard Studies in Classical Philology* 60, 1951, 205-233, Ch. Picard, *La mosaïque de Socrate à Apamée-sur-l'Oronte*, dans *Rev. archéol.* 61, 1953, 100-102 et L. Jalabert et R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. IV, Paris 1955, n. 1341.

3. Julien *Ep.* 98, p. 182.15 ss. Bidez.

vers 335, car il n'était encore qu'un jeune homme et venait de perdre son père lorsqu'il partit pour un long voyage vers Constantinople en 357. Pour faciliter sa route, Libanius lui fit remettre une série de lettres de recommandation (*Epp.* 569-577) pour les amis qu'il avait le long du chemin. Dans ces lettres, il vante sa famille et son riche patrimoine. Pour des raisons inconnues de nous, Jamblique changea de projet et fit voile vers Athènes (*Ep.* 327) où il retourna encore l'année suivante (*Ep.* 360) au cours d'un périple. En 362, il est de nouveau à Athènes (*Ep.* 801) : on voit donc qu'il était en relations très suivies avec la capitale des lettres grecques. Il s'agissait en fait d'un mariage. Dans sa lettre, Libanius commence par lui dire qu'il lui écrit bien qu'il se rende compte qu'il préfère à ses anciennes amours (= Antioche) les nouvelles (= Athènes) ; ensuite il le supplie de revenir pour pouvoir célébrer avec sa famille les fêtes du début de l'année au mois d'octobre ; et pour finir il lui concède, si la terre de Pallas le retient tout de même, de se marier à Athènes et d'y faire souche. Quoi qu'il en soit, en 365 Jamblique II était revenu dans sa « campagne » de la région d'Antioche et Libanius lui écrit de nouveau (*Ep.* 1466) pour le féliciter de travailler « en compagnie de Pythagore, Platon, Aristote et de son divin homonyme » (= le grand Jamblique). Or à la fin de 371, survint à Antioche la plus grande affaire du siècle, un crime de haute trahison et de lèse-majesté : on avait cherché à découvrir par la magie le nom du successeur de l'empereur Valens[1]. Il semble bien que Jamblique II ait été compromis dans cette affaire et si l'on en croyait l'historien Cedrenus (XIe siècle), il se serait suicidé pour échapper à la justice[2]. On sait que

1. Sur cette affaire, voir en dernier lieu A. A. Barb, *The Survival of Magic Arts*, dans *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* ed. by A. Momigliano, Oxford 1963, pp. 111-114.

2. P.G. 121, col. 597 A-B. On peut lire le texte aussi dans Libanius, fr. 52, t. XI, p. 651 Förster. Dans ce texte, Cedrenus appelle Jamblique II : ὁ Πρόκλου διδάσκαλος, ce qui est évidemment une impossibilité ; Cedrenus a peut-être mal compris sa

la répression ordonnée par Valens fut terrible et coûta la vie à nombre de philosophes, et parmi eux au célèbre Maxime d'Éphèse[1]. Pour Jamblique II, peut-être laissa-t-il seulement croire à son suicide et fit-il le mort jusqu'à la fin du règne de Valens (378) : il s'expatria, quitta définitivement Antioche et s'établit à Athènes où il avait déjà, nous l'avons vu, des relations sûres[2]. Nous perdons alors sa trace pendant vingt années, pour la seule raison peut-être que la correspondance de Libanius ne nous a pas été conservée pour cette période. A la fin du siècle, vers 390-391, son nom reparaît dans les lettres de Libanius (*Epp.* 932, 982, 984, 1007) et dans celle du noble romain Symmaque (*Ep.* IX 2). Jamblique II vit alors à Athènes comme un citoyen considérable et grand bienfaiteur de l'Hellade. Ce que furent ces bienfaits, nous le savons depuis peu par une inscription découverte dans les fouilles américaines de l'Agora[3]. Cette inscription doit dater des alentours de 400, elle ornait un hermès en l'honneur de Jamblique II. On l'y remercie d'avoir contribué à reconstruire les murs de la ville et d'avoir orné la cité de sa sagesse. Allusion transparente à son activité philosophique.

Ainsi nous sommes assurés que non seulement Priscus, l'élève d'Aidésios, mais aussi Jamblique II, le propre

source ou l'a recopiée incomplètement, si elle disait que Jamblique II avait été le maître de Plutarque d'Athènes, lui-même maître de Proclus.

1. Eunape, *V. Soph.* VII 6, 3-7, p. 54.13-55.20 Giangrande ; Amm. Marc. XXIX 1, 42 ; Zosime IV 15.

2. Ou bien Jamblique II a réellement voulu laisser croire à son suicide — ce qui paraît une version un peu romanesque — ou bien c'est Cedrenus qui a mal compris ou mal abrégé sa source.

3. A. E. Raubitschek, *Iamblichos at Athens*, dans *Hesperia* 33, 1964, 63-68 ; J. et L. Robert, *Bull. épigraphique*, dans R.E.G. 78, 1965, 104-106 (nº 155) ; A. Cameron, *Iamblichus at Athens*, dans *Athenaeum* N.S. 45, 1967, 143-153. On notera que la *Vie d'Isidore* de Damascius est dédiée à une certaine Théodora, élève dans l'école néoplatonicienne d'Isidore et de Damascius, dont nous savons qu'elle avait la même ascendance que Jamblique (*V. Isid.*, p. 2.8-10).

petit-fils de Sopatros, disciple du grand Jamblique, vivaient tous les deux à Athènes dans le dernier quart du IVe siècle. Voilà qui constitue le chaînon solide entre Jamblique et Plutarque d'Athènes, nous explique la filiation de l'École de Syrie à l'École d'Athènes et nous indique le point d'insertion de la philosophie néoplatonicienne dans le milieu des écoles athéniennes. En même temps, nous commençons à comprendre pourquoi aucun nom de diadoque platonicien ne nous a été transmis pour le IVe siècle, avant celui de Plutarque d'Athènes au tournant du IVe au Ve siècle. Il doit s'agir purement et simplement d'une *damnatio memoriae*. Si l'on en croit Porphyre (*V. Plot.*, 20), les diadoques contemporains de Plotin n'étaient pas des auteurs philosophiques ; le petit écrit d'Euboulos n'était, selon l'auteur de la *Vita Plotini* (20.45), qu'un πάρεργον, l'occupation principale de l'Académie n'était pas de faire de la philosophie. L'enseignement officiel restait fermé au mouvement néoplatonicien, et cette situation dut se prolonger à travers tout le IVe siècle. Vers le milieu du IVe siècle, ces « philosophes du dehors », étrangers à Athènes, que Julien a rencontrés, devaient essayer de convertir l'Académie au néoplatonisme, les uns à celui de Théodore d'Asiné, les autres à celui de Jamblique. Vers la fin du siècle, le bastion céda enfin, et ce furent les partisans de Jamblique qui l'emportèrent. Plutarque d'Athènes, initié sans doute par Priscus et Jamblique II, puisant directement à la source même des œuvres du « divin Jamblique », fut le premier scholarque à entrer résolument dans le courant néoplatonicien. Aussi fut-il digne d'être considéré, avec son disciple et successeur Syrianus, comme le fondateur à Athènes du néoplatonisme. Il nous semble que c'est bien ainsi que Proclus lui-même écrit l'histoire dans sa préface à la *Théol. plat.* (*infra*, p. 6.16-7.8). Pour lui aussi les étapes sont clairement marquées : 1) Plotin, 2) ceux qui ont reçu de lui la tradition de la doctrine néplatonicienne, Amélius et

Porphyre, 3) leurs disciples, Jamblique et Théodore d'Asiné ; enfin 4) notre guide, c'est-à-dire Syrianus. Entre Jamblique et Syrianus, il y a « les autres, quels qu'ils soient, qui à leur suite (= Jamblique et Théodore d'Asiné) sont entrés dans ce chœur divin pour élever leur propre pensée jusqu'à l'extase dionysiaque que donnent les écrits de Platon » : ce sont précisément ces philosophes dont nous avons essayé de retrouver les noms.

Marquons pour finir que nous possédons encore un signe certain de ce renouveau de la vitalité intellectuelle à Athènes au tout début du v[e] siècle. Sous l'impulsion du préfet du prétoire pour l'Illyricum Herculius (407-412), la bibliothèque d'Hadrien fut relevée de ses ruines et garnie de nouveaux livres. On en profita pour établir des exemplaires plus corrects, et le nom du savant bibliothécaire qui présida à cette restauration est venu jusqu'à nous, il s'appelait Philtatios[1]. L'Académie elle aussi s'est probablement constituée vers la même époque une bibliothèque contenant de nouveaux exemplaires des auteurs. Proclus, lui-même, au moins deux fois, cite Platon en se référant sans doute à ces nouveaux exemplaires[2]. Cette reconstitution des bibliothèques n'était-elle pas le signe d'une volonté de sortir des vieilles routines ?

1. Cf. l'extrait de l'historien Olympiodore dans Photius, *Bibliothèque*, Cod. 80, t. I, p. 179.7-11 Henry, où il faut adopter la correction de Dindorf avec A. Frantz, *Honors to a Librarian*, dans *Hesperia* 35, 1966, 377-380, qui étudie ce fragment. Philtatios restaura le style de copie des textes *per cola et commata*, sur lequel cf. G. Zuntz, *The Ancestry of the Harklean New Testament*, The British Academy, Suppl. Papers N° VII, London [1945], p. 94-99.

2. *In Remp.* II, p. 218.29 et *In Tim.* II, p. 308.25-26. Lorsque Proclus célèbre Athènes comme « la mère des livres », μητέρα βίβλων (*Hymne* VII, v. 23), il est possible qu'il rende hommage à la cité non seulement en tant qu'elle a donné le jour à de nombreux auteurs de livres, mais aussi en tant qu'elle est devenue un lieu où le patrimoine des lettres grecques se trouve rassemblé. La célèbre bibliothèque d'Alexandrie était alors complètement ruinée, cf. A. Bernand, *Alexandrie la Grande*, Paris 1966, pp. 120-121 et 286. Sur les mss. néoplatoniciens de Platon, cf. O. Immisch, *Philologische Studien zu Plato*. 2. Heft. *De recensionis Platonicae praesidiis atque rationibus*, Leipzig 1904, p. 1-10.

4, Les élèves de Proclus

A la fin de la *Vita Procli* (chap. 38), Marinus écrivait : « Quant à ceux qui ont été ses disciples, qui le veut en pourra écrire aussi l'histoire véritable : il en a eu beaucoup en effet, de bien des lieux, à son école, les uns pour entendre seulement ses cours, tandis que d'autres l'ont suivi assidûment et pour l'amour de la philosophie ont partagé ses travaux. » De fait, il s'est trouvé, à la fin du ve siècle, un certain Christodôros[1], qui avec un tel nom était sûrement chrétien, pour écrire en vers un μονόβιβλος intitulé : *Sur les auditeurs du grand Proclus*[2]. Il semblerait vraisemblable de croire que Christodôros avait encore connu Proclus et quelques-uns de ses disciples, puisque la *Suda*[3] le présente comme ayant produit ses œuvres sous le règne d'Anastase I (491-518). Mais le lien entre ce poète et le milieu scolaire athénien n'est précisé nulle part. Son poème est perdu, et il devait ressembler à la *Commemoratio professorum Burdigalensium* d'Ausone[4].

Nous suivrons la division de Marinus et nous classerons les élèves de Proclus en deux catéogries : les philosophes qui restèrent associés à la recherche philosophique et ceux que l'on pourrait appeler les auditeurs libres.

1. P.W., s.v. *Christodoros*, Bd. III 2, col. 2450-2452 (F. Baumgarten). Le livre II de l'*Anthologie Palatine* est formé d'un poème de Christodôros : « Description des statues qui ornaient le gymnase public appelé le Zeuxippos » ; cf. la notice de P. Waltz, dans *Anthologie grecque*, t. I, Paris 1928, pp. 51-60.

2. Cité par Jean Lydus, *De magistratibus* III 26, p. 113.14-17 Wuensch, à propos d'Agapios qui fut à Philadelphie le maître de Jean Lydus.

3. *Suda*, X 525, t. IV, p. 827.2-9 Adler.

4. *Ausonii Opuscula* (Mon. Germ. Hist., Auct. Ant. V 2) p. 55-71 Schenkl, le poème d'Ausone date de la fin du IVe siècle. Un autre cas de poésie du même genre nous est fourni par Marinus : la *Suda* (t. III, p. 324. 13-14 Adler) nous apprend qu'il avait écrit deux vies de Proclus, l'une en prose, l'autre en vers, καὶ καταλογάδην καὶ ἐπικῶς.

I. *Les disciples-philosophes.*

Dans cette catégorie, nous classons d'abord les parents de Plutarque ou de Syrianus, qui se firent disciples de Proclus pour des raisons familiales.

A. Famille de Plutarque d'Athènes.

1. Hiérios, fils de Plutarque (*V. Isid.*, p. 122.8)[1].
2. Archiadas, petit-fils de Plutarque (*V. Procli*, 17).
3. Hégias, petit-fils d'Archiadas (*V. Procli*, 26)[2].

B. Famille de Syrianus.

Après la mort d'Hermias à Alexandrie, Aidésia, sa femme, qui était parente de Syrianus, vint avec ses fils à Athènes pour les mettre à l'école de Proclus.

4. Ammonius d'Alexandrie, fils d'Hermias, enseignera à Alexandrie (*V. Isid.*, 79 et fr. 127)[3].

5. Héliodore, son frère, philosophe et astronome[4], qui cite une observation astronomique faite par Proclus en 475[5].

6. Hiérax, frère de Synésios (de Cyrène ?), compagnon d'Ammonius et d'Héliodore[6].

Ensuite nous classons les disciples intimes de Proclus, auxquels celui-ci a dédié des ouvrages.

1. Cf. P.W., s.v *Hierios* 10), Bd, VIII 2 col.1459 (Praechter).
2. Cf. P.W., s.v. *Hegias* 5), Bd. VII 2, col. 2614-2615 (Praechter).
3. P.W., s.v. *Ammonios* 15), Bd. I 2, col. 1862-1865 (Freudenthal) et L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, p. x-xiii.
4. P.W., s.v. *Heliodoros* 13), Bd. VIII 1, col. 18-19 (Boll)+ Nachträge (Praechter).
5. *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, vol. II, Bruxelles 1900, p. 81 et voir W. Gundel und H. G. Gundel, *Astrologumena* (Sudhoffs Archiv, Beiheft 6), Wiesbaden 1966, pp. 246-247.
6. P.W., s.v. *Hierax* 10), Bd. VIII 2, col. 1411 (Praechter).

7. Marinus de Néapolis, disciple, successeur et biographe de Proclus qui lui a dédié son commentaire sur le mythe d'Er dans la *République*[1].

8. Asclépiodote le grand, d'Alexandrie, disciple de Proclus (*V. Isid.*, p. 194.1), qui lui a dédié le commentaire sur le *Parménide* ; il fut (peut-être à l'école de Proclus) le pédagogue d'Isidore d'Alexandrie, le futur diadoque (*V. Isid.*, p. 156.4). C'est lui, ou son gendre (*infra*, n° 12), qui est cité par Simplicius dans le *Corollarium de tempore* (*In Phys.*, p. 795.13) comme « le meilleur des élèves de Proclus ». Il quitta Athènes pour se rendre en Syrie (*V. Isid.*, p. 185.15 ss.), et de là se fixa à Aphrodisias de Carie. Il y déploya une intense activité en faveur de la religion païenne, restaura les temples, embellit la ville de toutes façons, fut comblé d'honneurs et de dignités par l'empereur et tenait le premier rang dans le sénat local. Il n'eut que des filles et maria l'une d'elles à Asclépiodote II (*infra*, n° 12). Il était mort au moment de la rédaction de la *V. Isid.* (p. 163.3-4). On a retrouvé deux inscriptions en son honneur à Aphrodisias[2].

9. Périclès de Lydie (*V. Procli*, 29), Proclus lui a dédié la *Théol. plat.*, et Simplicius (*In Phys.*, p. 227. 23-26) mentionne une opinion de lui, relative à la matière[3]. Voir aussi *infra*, p. 5, n. 2.

Enfin voici les élèves qui, outre les précédents, ont continué à enseigner la philosophie après leurs études avec Proclus :

1. P.W., s.v. *Marinos* 1), Bd. XIV 2, col. 1759-1767 (Schissel).

2. P.W., s.v. *Asklepiodotos* 11), Bd. II 1, col. 1641-1642 (Freudenthal). Sur la situation d'Asclépiodote à Aphrodisias, cf. Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère* (P. O., II 1), Paris 1904, p. 17.3-5 Kugener. Pour les inscriptions d'Aphrodisias, cf. *MAMA.*, t. VIII, Manchester 1962, p. 104, nn. 486 et 587, et surtout L. Robert, *Hellenica*, t. IV, Paris 1948, p. 115-126 et t. XIII, Paris 1965, p. 170-171, qui a donné un long commentaire de ces textes. Une de ces épigrammes figure dans l'*Anthologie Palatine*, IX 704 ; cf. *supra*, p. XXIV-XXV.

3. P.W., s.v. *Perikles* 8), Suppl. Bd. VII, col. 899 (Beutler).

10. Isidore d'Alexandrie, auquel Asclépiodote a servi de pédagogue ; il sera diadoque de Platon après Marinus[1].

11. Zénodote, que l'on appelait son « élève chéri », mot repris de Platon, *Parm.* 127 B 5 (*V. Isid.*, 154) et qui sera aussi diadoque après Isidore (*V. Isid.*, fr. 256)[2].

12. Asclépiodote II, gendre du grand Asclépiodote qui le proposa à Proclus comme successeur éventuel, sûrement parce qu'il avait étudié avec lui et continuait à faire de la philosophie (*V. Isid.*, 160)[3].

13. Agapios d'Athènes, le dernier disciple de Proclus, qui continua ses études avec Marinus, a été le professeur à Philadelphie de Jean Lydus (cf. Lydus, *de mag.*, V 26, p. 113.17)[4].

II. *Les auditeurs libres.*

14. Athénodore, très doué pour la philosophie dont il fut détourné par un philosophe cynique, Saloustios, qui s'employait à dégoûter les étudiants en les persuadant ou bien qu'ils n'étaient pas faits pour la philosophie ou bien que c'était trop difficile (*V. Isid.*, fr. 144-147)[5].

15. Zénon de Pergame, lui aussi détaché de Proclus par Saloustios (*V. Isid.*, fr. 143).

16. Hilarios d'Antioche. Il avait eu des malheurs

1. P.W., s.v. *Isidoros* 17), Bd. IX 2, col. 2062-2063 (Kroll).
2. Zeller, III 2, p. 900 (trad. ital., p. 209).
3. P.W., s.v. *Asklepiodotos* 12), Bd. II 2, col. 1642 (Freudenthal). Zacharie le Scholastique raconte dans la *Vie de Sévère*, p. 16.17-33.9, comment Asclépiodote vint d'Aphrodisias à Alexandrie pour consulter la déesse Isis dans son temple de Ménuthis au sujet de sa femme qui était stérile, et comment il fit passer pour sien l'enfant qu'il avait acheté à une prêtresse d'Isis. Cet épisode a entraîné la destruction du temple de Ménuthis par les chrétiens. Damascius fait aussi allusion à ce même épisode *V. Isid.*, 137 et fr. 232.
4. P.W., s.v. *Agapios* 3), Bd. I 1, col. 735 (Freudenthal).
5. P.W., s.v. *Athenodoros* 21), Bd. II 2, col. 2045-2046 (Freudenthal).

conjugaux et, sur le conseil d'Asclépiodote, voulut se mettre à l'école de Proclus. Mais Proclus ne pouvait supporter le relâchement de ses mœurs et le renvoya (*V. Isid.*, fr. 222)[1].

17. Sévérianus de Damas. Il voulait faire de la philosophie contre la volonté de son père qui aurait désiré qu'il fît du droit. Après la mort de son père, il va à Athènes, entre à l'école de Proclus, mais n'y reste pas et devient un homme politique (*V. Isid.*, fr. 278)[2].

18. Pamprépios l'Égyptien, qui était un grammairien frotté de philosophie, à Athènes entre 473 et 476. Il partit pour Constantinople et sombra dans une conjuration contre l'empereur (*V. Isid.*, 109-111)[3].

19. Théodore. Le *De providentia* de Proclus est une réponse à une question de ce Théodore. Il n'était pas philosophe mais ingénieur et ne vivait pas à Athènes. Toutefois il était ami de Proclus[4].

20. Aristoclès, auquel Proclus a écrit une lettre citée par Simplicius, *In Phys.*, p. 615.15. Inconnu par ailleurs.

21. Anonyme, auquel Proclus a dédié son *Hypotypose des positions astronomiques*, un Lydien qui avait reçu Proclus chez lui pendant son année d'exil. Manitius (p. 280) a voulu identifier ce Lydien avec Périclès de Lydie (*supra*, nº 9), mais c'est une conjecture gratuite.

22. Rufinos, homme politique athénien, qui vit une auréole autour de la tête de Proclus (*V. Procli*, 23).

23. Héraïskos l'Égyptien. Proclus, se comparant à lui, le trouvait meilleur sous tous les rapports (*V. Isid.*,

1. P.W., s.v. *Hilarios* 2), Bd. VIII 2, col 1600 (Praechter).
2. P.W., s.v. *Severianus* 15), Bd. II A 2, col. 1930 (Seeck).
3. P.W., s.v. *Pamprepios* 1), Bd. XVIII 3, col. 409-415 (R. Keydell) et J. B. Bury, *A History of the Roman Empire*, vol. I, London 1889, p. 258 ; cf. *supra*, p. XXXI.
4. P.W., s.v. *Theodoros* 41), Bd. V A 2, col. 1860-1863 (K. Ziegler).

107). Il est cité par Damascius, *De princ.*, I, p. 323.17 ss., comme son contemporain. Il avait établi une correspondance entre la théologie égyptienne et la théologie néoplatonicienne[1].

Nous avons déjà dit (*supra*, p. XXII) que Proclus entretenait de bonnes relations avec les fonctionnaires. Nous savons par Damascius (*V. Isid.*, p. 79.14-15) que c'était une coutume à Athènes que les hauts fonctionnaires, au moment de leur entrée en fonction, fissent une visite au diadoque de l'Académie. En fait, certains de ces fonctionnaires semblent avoir été des amis et des relations suivies de Proclus et du milieu néoplatonicien athénien.

24. Marcellinus, qui se tailla ensuite une petite principauté en Dalmatie et en Épire (*V. Isid.*, 90, 91 et fr. 155-159)[2].

25. Le patrice Anthémius, consul en 455 et futur empereur d'Occident de 467 à 472 (*V. Isid.*, 108)[3] et

26. son collègue et ami Flavius Messius Phoebus Severus, consul en 470, qui partageait ses sentiments hellènes, c'est-à-dire païens, et sur lequel la *Vita Isidori* (64-68) raconte toutes sortes d'histoires édifiantes. Il devint préfet de la ville de Rome[4].

27. Flavius Illustrius Pousaios qui fut préfet du prétoire d'Orient et consul en 467[5].

Cette liste, qui ne prétend pas du tout être exhaustive, met tout de même suffisamment en valeur le rayonnement de l'école de Proclus au ve siècle.

1. P.W., s.v. *Heraiskos*, Bd. VIII 1, col. 421-422 (Praechter).
2. P.W., s.v. *Marcellinus* 25), Bd. XIV 2, col 1446-1448 (Ensslin).
3. Cf. L. Vassili, *La cultura di Antemio*, dans *Athenaeum* N. S. 16, 1938, 38-45 et P. W., s.v. *Anthemius* 3), Bd. I 2, col. 2365-2368 (Seeck).
4. P.W., s.v. *Severus* 43), Bd. IV A 2, col. 2006-2007 (Seeck).
5. P.W., s.v. *Pusaios* 2), Bd. XXII 2, col. 2030 (Ensslin).

5. La Théologie platonicienne dans l'œuvre de Proclus

L'œuvre de Proclus en général a déjà été assez bien décrite et l'on rappellera ici brièvement les conclusions universellement admises[1], quitte à les compléter sur quelques points. On peut classer les ouvrages de Proclus en sept catégories :

1) les commentaires, qui doivent être ses cours ordinaires d'exégèse des auteurs ;

2) petits traités et écrits occasionnels ou de controverse ;

3) manuels élémentaires pour les débutants ;

4) ouvrages systématiques ;

5) traités de mathématiques et d'astronomie ;

6) ouvrages sur la théurgie ;

7) hymnes.

Passons rapidement en revue ces diverses classes.

1) *Les commentaires*. On a vu que l'enseignement à Athènes suivait une progression d'Aristote à Platon, aussi connaissons-nous des commentaires sur Aristote et sur Platon. Les commentaires sur Aristote sont tous perdus, mais on sait que Proclus avait commenté l'*Isagoge* de Porphyre, qui servait d'introduction à la logique, écrit une introduction aux *Catégories*, expliqué le *De interpretatione*, les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*[2], et peut-être faut-il rattacher à ces écrits aristotéliciens le Περὶ τόπου (B. 25). Ensuite considérons les commentaires sur Platon : nous avons

1. E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1933, 2e éd., 1963, pp. XIII-XVI ; L. J. Rosán, *op. cit.*, pp. 36-59 ; R. Beutler, P.W., *loc. cit.*, col. 191-208. Beutler a numéroté les écrits de Proclus de 1 à 50, nous ajoutons entre parenthèses les références à Beutler = B.+n° de l'écrit.

2. L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, p. XII, n. 22. Ces commentaires ont été passés sous silence par Beutler.

conservé les commentaires sur le *Timée* (B. 1), la collection des dissertations sur la *République* (B. 4), le commentaire sur le *Parménide* (B. 5), l'*Alcibiade* (B. 6), le *Cratyle* (B. 7). Sont perdus les commentaires sur le *Philèbe* (B. 8), le *Phédon* (B. 10), le *Phèdre* (B. 11), le *Théétète* (B. 12), le *Gorgias* (B. 13), le discours de Diotime dans le *Banquet* (B. 14), le *Sophiste* (B. 15)[1] et deux appendices au commentaire sur le *Timée* (B. 2 et 3).

Tous ces commentaires doivent être des cours d'exégèse platonicienne. Il y avait dans l'école depuis Jamblique un ordre de lecture et d'explication des dialogues, à savoir : 1) *Alcibiade*, 2) *Gorgias*, 3) *Phédon*, 4) *Cratyle*, 5) *Théétète*, 6) *Sophiste*, 7) *Politique*, 8) *Phèdre*, 9) *Banquet*, 10) *Philèbe*, auxquels on ajoutait les deux dialogues en lesquels on estimait que tous les autres se résument : le *Timée* et le *Parménide*[2]. On le comprend d'après ce que dit Proclus lui-même : « Le *Parménide* embrasse le traité des intelligibles, le *Timée* celui des êtres encosmiques : le premier en effet nous enseigne toutes les classes divines, le second, toutes les processions des êtres encosmiques... Aussi est-ce à bon droit que, selon le divin Jamblique, toute la philosophie de Platon est embrassée en ces deux dialogues, le *Timée* et le *Parménide* »[3]. Naturellement nous ne prétendons pas que les commentaires platoniciens de Proclus aient été chronologiquement composés dans leur ordre d'exposition scolaire, mais il est frappant de constater que, à part le *Politique*, les dialogues normalement expliqués dans l'école sont précisément ceux-là sur lesquels Proclus a composé des commentaires. Ils sont d'ailleurs écrits dans la forme des cours d'exégèse pratiquée dans les écoles[4]. Mais à la différence

1. Il se peut que, pour le *Gorgias*, le commentaire ait été limité à l'explication du mythe, cf. *In Remp.* II, p. 178.5-6.

2. Cf. L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena...*, pp. XXXVII-XXXVIII.

3. *In Tim.* I, p. 13.5-17, *In Alc.*, 11.11-17, *Prol. phil. Plat.*, 26.13-16.

4. Cf. A. J. Festugière, *Modes de composition des Commentaires de Proclus*, dans *Museum Helveticum* 20, 1963, 77-100.

des commentaires d'Ammonius et d'Olympiodore, ils nous sont parvenus rédigés et publiés par Proclus lui-même avec un souci égal du fond et de la forme. Proclus avait aussi composé un commentaire sur Plotin (B. 17), qui est malheureusement perdu mais que Psellus connaissait encore[1].

D'autre part, pour Proclus, non seulement Orphée et Platon mais aussi Homère et Hésiode sont les « théologiens » qui font autorité. Aussi nous voyons Proclus se référer à ces sources ; par exemple, dans le commentaire sur le *Timée*, quand il s'agit de savoir quel dieu est le démiurge, il allègue successivement les textes d'Orphée (I, p. 312.26-315.4), de Platon (p. 315.4-316.4) et d'Homère (p. 316.4-11), et il conclut solennellement : « Nous avons donc montré que *toute la théologie hellénique* attribue à Zeus l'œuvre entière du monde... » Il fallait donc bien que Proclus explique aussi dans ses cours les passages « théologiques » d'Homère et d'Hésiode, comme l'avait fait avant lui son maître Syrianus, et c'est la raison pour laquelle existait dans l'école des scholies et des mémoires de Syrianus et de Proclus sur Homère et Hésiode (B. 45 et 47), et même un petit traité sur les dieux chez Homère (B. 46). Quant à la *Théologie Orphique* (B. 40) et à l'*Accord entre Orphée, Pythagore, Platon et les Oracles chaldaïques* (B. 41), ce sont plus probablement des écrits de Syrianus, annotés et publiés par Proclus[2].

Enfin, Proclus avait écrit un ouvrage théorique sur l'exégèse allégorique des mythes, le Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων (B. 38). Le traité sur le mythe de Cybèle et d'Attis (B. 42) est sans doute une application de cette méthode.

2) *Les petits traités.* Proclus a composé une série d'écrits qu'il appelle des *monobibla*, c'est-à-dire des

1. Cf. L. G. Westerink, *Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos*, dans *Byz. Zeitschrift* 52, 1959, 1-10.

2. Voir un tableau indiquant la concordance des trois systèmes théologiques platonicien, orphique, chaldaïque dans Lewy, p. 483-484.

ouvrages relativement courts, qui ne comportent point de division en livres, des monographies spéciales[1]. Ce sont quelquefois des réponses à des écrits qui lui avaient été adressés, comme le *De providentia* (B. 22) ou la *lettre à Aristoclès* (B. 27), une discussion par objections et solutions, *De decem dubitationibus circa providentiam* (B. 21), des écrits de polémique comme le traité contre Domninos « pour purifier la doctrine de Platon » (B. 16) et « les dix-huit arguments sur l'éternité du monde contre les chrétiens » (B. 24), ou enfin des monographies particulières comme le *De malorum subsistentia* (B. 23), un Περὶ φωτός[2], le Περὶ τῶν τριῶν μονάδων [Vérité, Beauté, Proportion de *Phil.* 64 A 7-65 A 5] (B. 9), et un Μονόβιβλον sans titre, cité par Damascius, t. I, p. 57.16 (B. 26).

3) *Les manuels élémentaires.* Proclus avait sans doute composé des *Prolégomènes à la philosophie de Platon*[3], qui constituent la source de cette abondante littérature scolaire qui fleurira surtout dans l'école d'Alexandrie, et une Συνανάγνωσις qui était peut-être une introduction générale à la philosophie d'Aristote et à l'*Isagoge* de Porphyre[4].

4) *Ouvrages systématiques.* Le commentaire de texte, l'écrit de controverse ou de circonstance, le manuel scolaire doivent nécessairement se conformer à des genres littéraires déterminés. En revanche, deux ouvrages de Proclus sont caractérisés par leur forme axiomatique imitée de celle des *Éléments* d'Euclide : les *Éléments de physique* (B. 19) et les *Éléments de théologie* (B. 18). On peut rattacher à ce groupe la *Théologie platonicienne* (B. 20) qui, sans faire le même usage de la

1. Cf. R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954, pp. 68-69.

2. Cité par Philopon, *De aet. mundi*, p. 18.19 et 19.16, omis par Beutler.

3. L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena...*, p. XXXII-XLI. Ajoutons que Jean Lydus, *De mensibus*, II 8, p. 27.19 ss., et IV 7, p. 71.14 ss. Wuensch, cite une Ὑποτύπωσις τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας de Proclus.

4. L. G. Westerink, *Ibid.*, p. XXXII et n. 106.

forme d'argumentation axiomatique, est surtout caractérisée par un dessein systématique. C'est pourquoi l'on a pu dire que c'est l'un des ouvrages les plus importants de Proclus[1].

5) *Traités de mathématiques et d'astronomie.* Le *Commentaire sur le Ier livre des Éléments d'Euclide* (B. 28) est dans sa première partie un ouvrage original de philosophie des mathématiques, dans la seconde, une explication du livre I des *Éléments* ; l'*Hypotypose des positions astronomiques* (B. 31) est un exposé des théories astronomiques du temps de Proclus. En outre, il existe une paraphrase de la *Tétrabible* de Ptolémée (B. 32 et 33), et un traité intitulé « La Sphère » (B. 36), dont l'attribution proclienne est très douteuse[2].

6) *Ouvrages sur la théurgie.* A la fin du chap. 25 du livre I de la *Théol. plat.* (*infra*, p. 113.7-10), on peut lire cette déclaration remarquable : « ...la théurgie est meilleure que toute sagesse et toute science humaine, puisqu'elle concentre en elle les avantages de la divination, les forces purificatrices de l'accomplissement des rites et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin. » Tel est l'héritage chez Proclus du néoplatonisme syrien[3], et il ne faut pas

1. Beutler, dans P.W., *art. cit.*, col. 199.64-65.

2. Le commentaire sur l'*Introduction arithmétique* de Nicomaque (B. 30) que l'on attribue souvent à Proclus n'est pas attesté, comme l'a démontré L. G. Westerink, *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon*, dans R.E.G. 77, 1964, 526-535.

3. La distinction entre l'École de Rome fidèle au rationalisme platonicien et les écoles de Syrie et d'Athènes attachées à la théurgie, a été finement notée dès le VIe siècle par Damascius dans son cours sur le *Phédon* (cf. [Olympiodore], *In Phaed.*, p. 123.3-6) : οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι · οἱ δὲ τὴν ἱερατικήν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες. On en fera même un proverbe, sous le couvert d'un prétendu oracle de la Pythie : ἔνθους ὁ Σύρος (= Jamblique), πολυμαθὴς ὁ Φοῖνιξ (= Porphyre), cf. David, *In Isag. Prooem.* p. 92.4 Busse et Énée de Gaza, *Theophrastos*, p. 12.12-13 Colonna. Sur la théurgie en général, cf. E. R. Dodds, *Theurgy and its*

s'étonner après cela si une part importante de l'œuvre de Proclus est consacrée à la théurgie et à sa théorie. Malheureusement nous n'en avons conservé que d'infimes fragments et nous devons nous contenter d'une énumération de titres : Περὶ τῆς καθ' Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης (B. 37), Περὶ ἀγωγῆς (B. 44), un traité sur Hécate (B. 43), enfin et surtout le gros commentaire sur les *Oracles Chaldaïques* (B. 39) (cf. *supra*, p. XX).

7) *Hymnes*. Dans le corpus des hymnes homériques, orphiques et de Callimaque, nous avons conservé une collection de sept hymnes de Proclus (B. 48), mais il en avait composé bien davantage. Marinus (*V. Procli*, 24) raconte qu'éveillé avant l'aurore et « recueilli en lui-même sur son lit, Proclus, ou bien composait des hymnes, ou bien, examinant quelque point de doctrine, en trouvait la solution, et, se levant avec le jour, il les mettait par écrit ». Il est vrai de dire à propos de ces hymnes avec Wilamowitz : « Sein Gebet ist Ausdruck einer echten Stimmung, aber konventionell durch die tote Sprache und Verskunst, die er anwendet, konventionell auch durch die Theologie, die er bekennt »[1].

On voit mieux maintenant la position unique qu'occupe dans cette œuvre immense la *Théologie platonicienne* qu'il est temps maintenant d'examiner en elle-même.

6. CONTENU, PLAN ET MÉTHODE DE LA THÉOLOGIE PLATONICIENNE

Puisque, comme nous l'avons vu, la *Théol. plat.* est une œuvre systématique originale, dans laquelle son auteur n'était tenu par aucun genre littéraire établi et pouvait organiser sa matière comme il l'entendait,

Relationship to Neoplatonism, dans *Journ. of Roman Studies* 37, 1947, 55-69, réimprimé dans *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, pp. 283-311 (trad. franç., Paris 1965, pp. 270-297).

1. Cf. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, dans *S. B. Akad. Berlin*, 1907, 272-295, le texte cité, 276.

il importe donc par-dessus tout d'examiner le contenu, le plan et la méthode de cet ouvrage. Comme le titre l'indique, il va s'agir, dans ce traité, de théologie au sens platonicien du mot, à savoir d'un discours sur le divin et sur les dieux, ce que Proclus appelle souvent une « mystagogie », c'est-à-dire une initiation aux mystères divins[1]. Quant à son intention, Proclus a pris lui-même la peine de l'indiquer clairement. En effet, après la préface (chap. 1), commencent les prolégomènes à l'ensemble de la *Théol. plat.* (chap. 2-12) ; en expliquant la manière dont il procédera, Proclus trace immédiatement le plan de son travail (*infra*, chap. 2, p. 9.8-19) :

« Je diviserai... ce traité en trois parties. *Au début*, je ferai la collection de toutes les notions générales relatives aux dieux, que Platon enseigne, et j'examinerai la signification et la valeur des propositions fondamentales pour chaque degré de la hiérarchie ; *au milieu du traité*, j'énumérerai tous les degrés de la hiérarchie divine, je définirai, en suivant la manière de Platon, leurs attributs propres et leurs processions, et je ramènerai tout aux principes fondamentaux élaborés par les théologiens ; *à la fin*, je traiterai des dieux, tant hypercosmiques qu'encosmiques, qui ont été célébrés d'une manière dispersée dans les écrits de Platon, et je rapporterai leur étude aux classes universelles de la hiérarchie divine. »

Ce texte contient à la fois le plan de l'ouvrage et une indication sur la méthode suivie.

Pour ce qui est du plan, on constate facilement que Proclus a bien suivi la division en trois parties qu'il annonce ici et on peut la retrouver dans le corps de l'ouvrage.

1. Pour l'histoire du mot théologie, cf. W. Jaeger, *The Theology of the early Greek Philosophers*, Oxford 1947, p. 4 ss. (trad. franç., Paris 1966, p. 19 ss.), et A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* II, Paris 1949, p. 598-605 ; pour la théologie comme mystagogie, cf. *infra*, p. 5.16-6.15, et Marinus, *V. Procli* 13, cité *supra*, p. xv.

1re partie: les notions générales relatives aux dieux.

Cette partie, qui est un véritable traité des attributs divins, se trouve dans la seconde moitié du livre I (chap. 13-29). En effet, au début du chap. 13, Proclus introduit le sujet de la façon suivante (*infra.* p. 59.8-12) : « il nous faut traiter à fond en premier lieu les saintes doctrines de Platon, qui sont communes et qui se retrouvent dans tous les mondes divins, et nous devons montrer que chacune d'elles est étudiée par lui avec la plus parfaite compétence scientifique. » C'est une raison de logique qui conduit à commencer la théologie par ces attributs communs à tous les dieux, car, dit-il, « ce qui est commun est par nature premier et plus connaissable que ce qui est propre ».

Ces attributs sont classés selon les dialogues platoniciens où ils apparaissent, et organisés en triades[1] comme suit :

Attributs tirés des *Lois* :

existence (chap. 14) ;
providence (chap. 15) ;
inflexibilité de la providence (chap. 16).

Attributs tirés de la *République* :

cause du bien, non-cause du mal (chap. 18) ;
immutabilité (chap. 19) ;
simplicité et vérité (chap. 20 et 21).

Attributs tirés du *Phèdre* et attributs correspondants :

bonté (chap. 22) ∾ foi science (chap. 23) ∾ vérité beauté (chap. 24) ∾ amour	(chap. 25).

1. Sur les triades dans l'histoire de la religion grecque, cf. H. Usener, *Dreiheit, ein Versuch mythologischer Zahlenlehre*, dans *Rhein. Mus.* 58, 1903, 1-48, 161-208, 321-364, réimprimé en un vol., Hildesheim 1966, et R. Mehrlein, dans R A C., s.v. *Drei*, Bd. 4, 269-310. Pour la notion de triade chez Proclus, cf. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Phil. Abh., Bd. XXIV), Frankfurt 1965, p. 24-31.

Attributs tirés du *Phédon*:

divin ∾ unitaire		
immortel ∾ indissoluble		(chap. 26 et 27).
intelligible ∾ semblable à soi		

Enfin on termine par deux propriétés essentielles à tous les dieux :

Existence inengendrée (chap. 28).
Noms divins (chap. 29).

Nous possédons ainsi un ensemble organisé de réflexions, qui constitue, historiquement parlant, le premier traité complet des attributs divins. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

2e partie: énumération des degrés de la hiérarchie des dieux.

Ces degrés, qui forment la hiérarchie ordonnée de tous les dieux, sont au nombre de neuf, mais malheureusement nous n'avons dans la *Théol. plat.* que les traités correspondant aux six premiers, à savoir :

1) L'Un, premier dieu = livre II ;
2) Les hénades = livre III, chap. 1-6 ;
3) Les dieux intelligibles = livre III, chap. 7-28 ;
4) Les dieux intelligibles-intellectifs = livre IV ;
5) Les dieux intellectifs = livre V ;
6) Les dieux hypercosmiques = livre VI ;
7) Les dieux encosmiques (manque) ;
8) Les âmes universelles (manque) ;
9) Les êtres supérieurs (anges, démons, héros) (manque).

Les articulations de ce long développement sont bien marquées par les chap. III 7 (p. 131.39-132.25 Portus), qui est un résumé de l'enseignement sur l'Un et les hénades, et VI 2 (p. 342.1-35 Portus), qui reprend en quelques phrases toute la doctrine des dieux intelligibles, intelligibles-intellectifs, intellectifs, avant de passer aux dieux hypercosmiques. Autrement dit, la

hiérarchie des dieux comprend trois ordres principaux : (I) le premier dieu (= 1-2), (II) les dieux transcendants (= 3-5), (III) les dieux du monde (= 6-9). Le livre VI de la *Théol. plat.*, le dernier dans l'état actuel du texte, ne traite en fait que des dieux hypercosmiques et de leur division en dieux-chefs (ἡγεμονικοί) ou dieux-assimilateurs (ἀφομοιωτικοί) et dieux-détachés du monde (ἀπόλυτοι). Si donc l'on compare l'état présent du traité au plan annoncé par Proclus, on est conduit à penser que, puisque l'intention de l'auteur était d'énumérer tous les degrés de la hiérarchie des dieux, cette partie du traité devait s'étendre aux dieux encosmiques, aux âmes universelles et aux êtres supérieurs. Aussi faut-il conclure que les livres concernant ces derniers degrés de dieux ou bien sont perdus, ou bien n'ont jamais été composés.

3e partie: les dieux individuels.

Enfin, dans cette dernière partie, Proclus avait l'intention de traiter des dieux individuels, tant hypercosmiques qu'encosmiques, qui sont célébrés d'une manière dispersée dans les dialogues de Platon, en appliquant à leur sujet les résultats acquis dans l'exposé de la doctrine relative aux classes universelles de la hiérarchie divine, traitées dans la deuxième partie. Nous aurions donc trouvé dans cette troisième partie une série de petites monographies sur les dieux mentionnés par Platon dans ses dialogues, avec l'explication de la manière dont chacun d'eux vérifie les propriétés générales de la classe de dieux à laquelle il appartient. Tout cela est, hélas, complètement perdu.

Ce qui précède nous a donc permis de vérifier que Proclus a bien suivi dans le développement de son ouvrage le plan très clair annoncé au début du traité, mais aussi nous avons le regret de constater que ce qui est parvenu jusqu'à nous de la *Théol. plat.* ne contient qu'un morceau de ce plan ambitieux, soit que le traité n'ait jamais été achevé par son auteur, soit que la partie finale (un tome?) ait été perdue, soit

que les copistes aient été découragés par la dimension de l'œuvre et ne l'aient pas transcrite jusqu'au bout. Il faut bien remarquer que toutes les grandes œuvres de notre auteur, comme l'*In Tim.*, l'*In Parm.*, l'*In Alc.*, nous sont parvenues incomplètes. La *Théol. plat.* partage ce sort commun, et il semble plus probable de supposer que, comme ces autres ouvrages, autrefois complète, la *Théol. plat.* nous a été transmise tronquée.

Nous en avons toutefois conservé le principal, et bien que l'on se réserve de revenir dans les introductions aux livres III à VI sur le détail de l'organisation de chaque degré de la hiérarchie, il semble utile pour fixer dès maintenant les idées de fournir, sous la forme d'un tableau sommaire, un aperçu sur chacun des degrés qui suivent l'Un et les hénades[1], en indiquant chaque fois leur décomposition en triades et les sources platoniciennes où Proclus a puisé. Reprenant les deux ordres de dieux reconnus plus haut, nous distinguerons les dieux transcendants et les dieux du monde.

A. *Les dieux transcendants.*

I. *Les dieux intelligibles* (= le plan de l'être) se décomposent en trois triades :

1) le limitant - l'illimité - l'être intelligible ;
2) le limitant - l'illimité - la vie intelligible ;
3) le limitant - l'illimité - l'intellect intelligible.

Sources platoniciennes : *Phil.* 23 C 9 - D 1 ; *Tim.* 37 D 3-7 (l'un, l'éternité, le vivant-en-soi) ; *Phaedr.* 246 E 1 (le bien, le savant, le beau) ; *Parm.* 142 B 5 - 143 A 3.

II. *Les dieux intelligibles-intellectifs* (= le plan de la vie) se décomposent en trois triades (on souligne l'élément dominant) :

1. Dans son exégèse du *Timée* 23 C 3 - D 1, Proclus explique symboliquement la guerre des Atlantins par les oppositions qui définissent les classes de dieux. On y retrouve la hiérarchie des degrés exposée dans la *Théol. plat.*, cf. *In Tim.* I, p. 130.15-131.7, avec la scholie, p. 464.1-15.

1) *être* - vie - intellect ;

2) être - *vie* - intellect ;

3) être - vie - *intellect*.

Sources platoniciennes : *Phaedr.* 246 E 4 - 248 C 2 (le lieu supra-céleste, le ciel, la voûte du ciel) ; *Parm.* 143 A 4 - 145 B 5. Les dénominations de θεοὶ συναγωγοί, συνεκτικοί, τελεσιουργοί, dérivent des ἴυγγες, συνοχεῖς, τελετάρχαι des *Or. chald.*, p. 39-44.

III. *Les dieux intellectifs* (= le plan de l'intellect), se décomposant en deux triades et une divinité.

1) triade des « parents » { l'intellect pur (Cronos), la vie intellective (Rhéa), l'intellect démiurgique (Zeus) ;

2) triade des « sans souillure », qui maintient la précédente dans la transcendance (Courètes) ;

3) la septième divinité, qui maintient séparée cette classe de dieux par rapport aux classes inférieures.

Sources platoniciennes : pour la première triade, *Crat.* 395 E 5 - 396 B 7 ; 402 B 1-4. Le démiurge du *Tim.* 28 A 6 est aussi le Zeus du *Phil.* 30 D 1-3, du *Prot.* 321 D 3-322 D 5 et du *Pol.* 269 E 7 - 270 E 8 ; 272 B 1-3. La deuxième triade est extraite laborieusement de *Prot.* 321 D 7, *Lois* VII, 796 B 4-5 et *Or. chald.*, p. 20-21. La septième divinité est symbolisée par le mythe de la castration d'Ouranos, *Euthyph.* 6 A 2-3. Pour l'ensemble, *Parm.* 145 B 6 - 147 B 8.

B. *Les dieux du monde.*

I. *Les dieux hypercosmiques* (= chefs et assimilateurs) se décomposent en quatre triades :

1) triade démiurgique (= Zeus) : Zeus-Poséïdon-Pluton ;

2) triade qui vivifie (= Coré) : Artémis-Perséphone-Athéna ;

3) triade qui convertit (= Apollon) ;

4) triade « sans souillure » (= Corybantes).

Sources platoniciennes : la triade démiurgique vient de *Gorg.* 523 A 3-5, les autres d'un peu partout dans l'œuvre de Platon. Pour l'ensemble, *Parm.* 147 C 1 - 148 D 4.

II. *Les dieux hypercosmiques-encosmiques* (= détachés du monde) se décomposant en quatre triades :

1) dieux démiurgiques : Zeus-Poséïdon-Héphaistos ;
2) dieux gardiens : Hestia-Athéna-Arès ;
3) dieux qui vivifient : Déméter-Héra-Artémis ;
4) dieux qui élèvent : Hermès-Aphrodite-Apollon.

Sources platoniciennes : *Phaedr.* 246 E 4-247 A 4 ; *Parm.* 148 D 5-149 D 7. Cette classe correspond exactement à celle des dieux encosmiques de Jamblique, cf. Saloustios VI, 2 et 3.

III. *Les dieux encosmiques* (= célestes et sublunaires)

Classe analogue à la précédente. Les détails manquent.

Source platonicienne : *Parm.* 149 D 8-151 E 2.

Cette classification systématique, telle qu'elle résulte d'une analyse de la *Théol. plat.*, est naturellement le résultat d'une longue histoire. Mais il est essentiel de marquer par-dessus tout que Proclus a trouvé le cadre de cette hiérarchie des dieux dans une exégèse des hypothèses du *Parménide*, qu'il tient de son maître Syrianus. Cette exégèse repose sur deux principes fondamentaux : 1) il y a autant de négations dans la première hypothèse que d'affirmations dans la deuxième[1], et 2) ce qui est nié dans la première hypothèse du premier dieu, l'Un, est précisément ce qui est affirmé dans la deuxième hypothèse et qui constitue les caractéristiques essentielles des dieux subordonnés à l'Un[2]. Ainsi, en suivant soigneusement la suite des négations de la première hypothèse ou celle des affirmations de la deuxième, on obtient immédiatement et sans faute l'ordre rigoureux des classes de dieux dans la hiérarchie divine.

1. Cf. *In Parm.* VI, col. 1062.12-14, 1075.19-21, 1077.11-14, 1085.12-18 et *Théol. plat.* II 10.

2. Les négations de la première hypothèse sont productives de l'opposé de ce qu'elles nient, comme le dit souvent Proclus : cf. *In Parm.* VI, col. 1074.15-16, 1075.36-37, 1076.10-12, 1077.11-12, 1099.31-32, 1133.4-5 ; VII, col. 1208.22-24, p. 72.23-24, et *Théol. plat.*, I 12, *infra*, p. 57. 21-22, et II 10.

Dans l'*In Parm.* VI et VII, nous avons conservé cette exégèse de la première hypothèse, que Proclus a résumée dans *Théol. plat.* II 12. Chaque conclusion négative nous fournit l'attribut nié de l'Un et donc la classe de dieux inférieure au dieu premier. A condition de faire passer avant toutes les autres la dernière négation qui les résume toutes, nous retrouvons bien la hiérarchie complète des classes de dieux. Nous présentons ce résultat sous la forme du tableau suivant :

Parm.	attribut nié	classe de dieux	*In Parm.*
141 E 7 -142 A 1	un-qui-est	dieux intelligibles	VII, 26.1-46.18
137 C 4 -5	multiple	1re triade des dieux intelligibles-intellectifs	VI, 1089.17 -1097.20
137 C 5 -D 4	tout, parties	2e triade des dieux intelligibles-intellectifs	VI, 1097.21 -1110.15
137 D 5 -138 A 1	figure	3e triade des dieux intelligibles-intellectifs	VI, 1110.16 -1134.12
138 A 2 -B 7	en lui-même, en un autre	1re triade des dieux intellectifs	VII, 1133.13 -1152.14
138 B 8 -139 B 4	immobile, en mouvement	2e triade des dieux intellectifs	VII, 1152.15 -1172.26
139 B 5 -E 6	identique, différent	7e divinité	VII, 1172.27 -1191.9
139 E 7 -140 B 5	semblable, dissemblable	dieux hypercosmiques	VII, 1191.10 -1201.21
140 B 6 -D 8	égal, inégal	dieux encosmiques	VII, 1201.22 -1212.4
140 E 1 -141 D 7	temps	âmes universelles	VII, 1212.5 -1233.19
141 D 8 -E 7	parties du temps	êtres supérieurs (anges, démons, héros)	VII, 1233.20 -1239.21

Comme nous l'avons dit, à cette interprétation de la première hypothèse, Syrianus et Proclus faisaient correspondre une exégèse parallèle de la deuxième

hypothèse. Nous avons malheureusement perdu le commentaire de Proclus sur cette partie du *Parménide*, mais nous pouvons, grâce à la *Théol. plat.*, reconstituer

Parm.	attribut affirmé	classe de dieux	*Théol. plat.*
142 B 5 -C 7	un-qui-est	1re triade des dieux intelligibles	III 24
142 C 7 -D 9	totalité	2e triade des dieux intelligibles	III 25
142 D 9 -143 A 3	multiplicité	3e triade des dieux intelligibles	III 26
143 A 4 -144 E 7	multiple	1re triade des dieux intelligibles-intellectifs	IV 28-34
144 E 8 -145 A 4	tout, parties	2e triade des dieux intelligibles-intellectifs	IV 35-36
145 A 4 -B 5	figure	3e triade des dieux intelligibles-intellectifs	IV 37
145 B 6 -E 6	en lui-même, en un autre	1re triade des dieux intellectifs	V 37
145 E 7 -146 A 8	immobile, en mouvement	2e triade des dieux intellectifs	V 38
146 A 9 -147 B 8	identique, différent	7e divinité	V 39
147 C 1 -147 D 4	semblable, dissemblable	dieux hypercosmiques	VI 14
148 D 5 -149 D 7	au contact, séparé	dieux hypercosmiques-encosmiques	VI 24
149 D 8 -151 E 2	égal, inégal	dieux encosmiques	manque
151 E 3 -153 B 7	temps	âmes universelles	manque[1]
153 B 8 -155 D 1	parties du temps	êtres supérieurs (anges, démons, héros)	manque[1]

1. Ces deux derniers degrés sont clairement désignés par Proclus, *In Parm.* VI, col. 1055.5-9 et par Damascius, *In Parm.*, t. II, § 350, p. 211.13-16 et § 370.

avec certitude l'interprétation proclienne. Il y distinguait deux fois sept conclusions (*infra*, p. 53.4) et faisait correspondre à ces quatorze affirmations les attributs qui caractérisent les classes de dieux. L'ensemble est présenté en *Théol. plat.* I 11 et expliqué en détail en divers chapitres de la *Théol. plat.*, que nous indiquons dans la quatrième colonne du tableau de la p. LXIX.

Si l'on compare les deux tableaux de la première et de la deuxième hypothèse, on voit que la correspondance est parfaite, avec cette nuance que, dans la première hypothèse, les trois triades des dieux intelligibles sont niées en bloc, tandis qu'elles sont distinguées dans la deuxième, et que le degré des dieux hypercosmiques-encosmiques, introduit dans la deuxième par l'affirmation du couple d'attributs : au contact-séparé, est passé sous silence dans les négations de la première hypothèse. On voit donc bien que, dans la première hypothèse, Platon assure la prééminence de l'Un en excluant tous les degrés inférieurs de la hiérarchie des dieux, degrés qui sont posés selon leur ordre hiérarchique dans la deuxième hypothèse.

Si maintenant l'on se reporte à l'énumération des classes de dieux, exposée dans la *Théol. plat.*, on voit qu'elle suit très exactement la hiérarchie établie par l'exégèse du Parménide. Aussi étrange que cela puisse paraître à première vue, c'est donc l'interprétation des deux premières hypothèses du *Parménide* qui commande le plan de toute la deuxième partie de la *Théol. plat.* Aussi sommes-nous en mesure de comprendre quel rôle décisif le commentaire sur le *Parménide* a dû jouer dans le projet proclien d'écrire la *Théol. plat.* : parce qu'il avait trouvé dans le *Parménide* un principe d'intelligibilité et un cadre pour organiser cette immense matière de la théologie, Proclus osa se lancer dans cette entreprise hardie.

Qu'il en soit bien ainsi, c'est ce que confirme au surplus un groupe de chapitres très significatifs consacrés à la méthode suivie dans la *Théol. plat.* (I 5-7). Après

avoir rappelé (chap. 4) que Platon a donné son enseignement au sujet des dieux de plusieurs manières : la manière divinement inspirée *(Phèdre)*, la manière dialectique *(Parménide, Sophiste)*, la manière symbolique *(Protagoras, Gorgias, Banquet)* et la manière à partir des images *(Timée, Politique)* et que, par conséquent (chap. 5), il faut chercher la théologie de Platon dans tout l'ensemble des dialogues, Proclus se fait à lui-même une objection sur cette méthode : n'est-ce pas déprécier la théologie de Platon que de la considérer ainsi comme un sujet disséminé en divers écrits et découpé en morceaux ? Le style scolaire conventionnel employé par Proclus fait penser qu'il ne s'agit nullement d'une objection historiquement réelle, mais plutôt d'une instance rhétorique qui vise à amener une thèse particulièrement importante : « Peut-être, dit Proclus, quelqu'un va-t-il adresser à notre position l'objection suivante : on se fourvoie en présentant la théologie de Platon comme disséminée en tous ses écrits et en s'efforçant d'en rassembler les morceaux » (*infra*, p. 27.2-5). La réponse arrive au chapitre suivant (I 7), accompagnée elle aussi de toutes les précautions oratoires pour accréditer une opinion personnelle : « Mais s'il faut absolument avoir sous les yeux dans un seul dialogue de Platon la totalité et l'intégralité de la théologie, et aussi sa continuité qui correspond à la série numérique des dieux depuis le premier jusqu'au dernier, ce sera peut-être dire un paradoxe, et sans doute ce que je vais dire ne paraîtra évident qu'à ceux qui sont de notre famille spirituelle, mais malgré tout il faut oser puisque justement nous sommes entrés dans ces sortes d'arguments, et il faut dire à l'adresse de ceux qui font ces objections : c'est le *Parménide* que vous désirez et vous avez dans l'esprit les pensées mystérieuses de ce dialogue-là. En effet, dans ses pages, toutes les classes divines non seulement procèdent en bon ordre de la cause toute première, mais encore elles font état de la cohésion qui les relie les unes aux autres... Pour le dire en bref, tous les principes de la science théologique

apparaissent d'une manière parfaitement claire dans ce dialogue, on y trouve tous les mondes divins dans la continuité de leur venue à l'existence, et il ne contient rien d'autre que le chant de la génération des dieux et de tout ce qui existe, quel qu'il soit, à partir de la cause ineffable et inconnaissable de l'univers » (*infra*, p. 31.7-27). La thèse de Proclus, reprise comme nous le verrons de Syrianus et de Jamblique, pourrait donc se formuler ainsi : toute la vérité concernant les dieux chez Platon se trouve rassemblée dans un seul et unique dialogue, le *Parménide*, le dialogue théologique par excellence, dans lequel, selon un mot de Proclus rapporté par Damascius[1], « Platon s'était proposé d'écrire une Théogonie ». Et, dans son commentaire, Proclus disait aussi de la première hypothèse qu'elle est « un hymne théologique »[2].

Pour préciser encore sa pensée, dans les chapitres qui suivent immédiatement (I 8-10), Proclus non seulement se livre à une réfutation en règle de ceux qui tiennent le *Parménide* pour un simple exercice de logique (chap. 9), mais — ce qui est aussi important à ses yeux — s'attache ausi à montrer l'insuffisance de la position de ceux qui interprètent la deuxième hypothèse comme une spéculation ne portant que sur le monde intelligible (chap. 10). Car il est évidemment de la plus haute importance pour Proclus de reprendre

1. Cf. Damascius, *In Parm.*, t. II, § 247, p. 118.3-4 et § 370, p. 221.26.

2. Cf. *In Parm.* VI, col. 1191.34-35. Proclus fait ici allusion à une pratique définie du culte à l'époque impériale : un célébrant, qu'on appelait « théologien », faisait une sorte d'homélie en prose ou en vers, qu'on nommait « théologie », éloge solennel en l'honneur du dieu, cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*[2], t. II, Munich 1961, p. 377-381. Par ex., voir l'épigramme attique pour le « théologien » Laetus, I. G. II[2], 3816 (IIIe s. ap. J.-C.). Si l'on suit A. Wifstrand, *L'église ancienne et la culture grecque*, Paris 1962, p. 156, ce Laetus était peut-être plus un philosophe qu'un poète, et le disciple reconnaissant qui a composé l'épigramme, appellerait déjà « hymne » ses leçons de philosophie. Sur ces hymnes de culte, cf. R. Wünsch, dans P.W., s.v. *Hymnos*, Bd. IX 1, col. 170-175 : Die griechischen Hymnen der Kaiserzeit.

à son compte le résultat établi par Syrianus, que la deuxième hypothèse concerne toute la hiérarchie des dieux (chap. 11) et que le *Parménide* embrasse « la théologie de Platon dans son ensemble » (chap. 12).

Dans la deuxième partie de la *Théol. plat.* (livres II-VI), dans chaque traité sur les degrés successifs de la hiérarchie des dieux, on retrouva ce rôle récapitulatif du *Parménide*, lorsque Proclus, après avoir rassemblé et discuté les textes des divers dialogues de Platon, réservera toujours pour la fin l'examen du texte même du *Parménide*[1]. Chaque fois, il montrera que le *Parménide* offre comme une sorte de synthèse de tout ce qui a été dit auparavant. Ce procédé a déjà été remarqué par Marsile Ficin, dans des notes autographes sur la *Théol. plat.*, que nous possédons encore ; il avait noté que dans chaque livre la méthode suivie par l'auteur est celle-ci[2] : « Observat autem ubique hoc Proclus, scilicet quod primo ponit rationes quasi ex se quod sic sit, post ex singulis libris Platonis testimonia affert, prope finem autem cuiusque libri facit duo : primo in uno capitulo recolligit quicquid dictum est in eo libro, et testimonia que ex dispersis libris Platonis attulit, breviter iterum attingit ; in ultimis vero capitulis ordinatim demonstrat, quicquid rationibus probatum est et omnes testus (*sic* pour textus) ex diversis Platonis

1. Cf. *Théol. plat.* II 10-12, III 24-26, IV 28-37, V 37-39, VI 14 et 24.

2. Cf. H. D. Saffrey, *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus* (Cod. Ricc. 70), dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 21, 1959, 161-184, le texte cité, p. 168-169. Cette opinion a été reprise à son compte par Ficin dans son « argument » sur le *Parménide* (cf. *Opera omnia*, Bâle 1576, p. 1136) : « Cum Plato per omnes eius dialogos totius sapientiae semina sparserit, in libris de Republica cuncta moralis philosophiae instituta colligit, omnem naturalium rerum scientiam in Timaeo, *universam in Parmenide complexus est theologiam*, cumque in aliis longo intervallo ceteros philosophos antecesserit, in hoc tandem seipsum superasse videtur ». Sur Ficin et le *Parménide*, cf. R. Klibansky, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, dans *Mediaeval and Renaissance Studies* 1, 1943, 312-315.

libris adductos, *in unico Parmenide Platonis plenissime contineri*, ita ut, cum quattuordecim sint Platonis libri de theologia, *unus Parmenides omnes alios comprehendit* et multa alia addit super alios libros. »

Pour Proclus, donc, à lui seul le *Parménide* vaut en théologie plus que tous les autres dialogues de Platon réunis ! Il est peut-être permis de se demander pourquoi Proclus en était venu à cette opinion extrême. Si l'on relit encore une fois le texte cité au début de ce paragraphe, dans lequel notre auteur donne le plan de son travail, on remarquera qu'il a insisté par deux fois sur l'une de ses intentions majeures ; il dit : « je ramènerai tout (c'est-à-dire les attributs et les processions divines) aux principes fondamentaux élaborés par les théologiens », et encore : « je rapporterai leur étude (c'est-à-dire l'étude des dieux individuels, hypercosmiques et encosmiques) aux classes universelles de la hiérarchie divine. » Le souci essentiel de Proclus est donc de constituer toute le théologie hellénique en un *corps de doctrines* ramenées à l'unité. Or, c'est précisément cette possibilité que lui offre le *Parménide*, puisque la méthode de ce dialogue est elle-même une concaténation de conclusions. Conclusions négatives dans la première hypothèse, établissant le premier dieu à son rang suprême, affirmatives dans la deuxième et productives des dieux remplissant dans l'ordre les degrés inférieurs à l'Un, l'organisation logique de ces conclusions n'est finalement que le reflet de l'ordre réel de la hiérarchie des dieux. Proclus en fait souvent la remarque[1], et par exemple *infra*, p. 53.6-10 : « nous ne pourrons pas... découvrir la cause de l'ordre relatif de ces conclusions ni pour quelle raison scientifique il se fait que l'une soit au premier rang l'autre au dernier, à moins que l'ordre des conclusions ne marche de pair avec la procession des êtres. » Puisque le premier dieu,

1. Cf. *In Parm.* VI, col. 1092.11-15, 1098.18-27, 1099.30-1100.10, 1111.1-23, 1125.1-10, 1133.5-1134.5 ; VII, col. 1194.20-1195.12, 1210.31-34, et *Théol. plat.* II 12.

l'Un, est cause non de division mais d'amitié[1], la théologie elle aussi doit être œuvre d'unité. Le dialogue platonicien consacré à l'un devait donc fournir au théologien Proclus le moyen privilégié pour rejoindre le dieu Un.

On peut penser, si l'on veut, que le sort fait au *Parménide* constitue comme une dérision de l'histoire. L'identification des hénades divines aux dieux païens a déjà fait dire avec raison que, si les Olympiens d'Homère, la plus anthropomorphique des créations de l'esprit humain, ont pu finir leur carrière dans ce musée d'abstractions métaphysiques, c'était l'une des plus grandes ironies de l'histoire des idées[2]. Que le *Parménide* de Platon ait pu devenir « l'écriture sainte » de la théologie négative, c'en est assurément une autre. Mais on doit reconnaître que le fruit n'en a pas été perdu.

7. L'exégèse des hypothèses du Parménide

Essai sur l'histoire de l'exégèse des hypothèses du Parménide *dans le néoplatonisme jusqu'à Proclus*

Une fois reconnue l'importance de l'interprétation des hypothèses du *Parménide* dans l'élaboration de la théologie proclienne, il est évident que c'est du côté de l'histoire de cette interprétation qu'il faut chercher les facteurs qui ont permis la lente maturation de cette théologie.

Tant que les hypothèses du *Parménide* n'ont été considérées que comme un simple exercice de logique sans signification particulière, illustrant la méthode dialectique comme l'exemple de la définition du pêcheur à la ligne illustre, dans le *Sophiste*, la méthode de division, il est clair que le *Parménide* ne pouvait aucune-

1. Cf. *Théol. plat.* III 1, p. 119.17-18 Portus : τὸ γὰρ ἓν οὐ διαιρέσεως ἀλλὰ φιλίας ἐστὶν αἴτιον.
2. Cf. Dodds, p. 260.

ment être regardé comme un texte de théologie[1]. C'est seulement lorsqu'on en vint à donner à ces hypothèses un objet réel, que l'on commença progressivement à les appliquer à ces réalités suprêmes que sont les dieux[2]. La préhistoire de cette interprétation n'apparaît pas clairement dans les documents qui nous sont encore accessibles. Découverte, semble-t-il, par certains néopythagoriciens[3], elle n'a été systéma-

1. Sur cette interprétation, cf. *In Parm.* I, col. 630.37-635.27, où Proclus mentionne deux opinions : 1) Platon aurait voulu réfuter Zénon sur son propre terrain, qui est la logique (631.15-633.12), et 2), si l'on divise le dialogue en trois parties, les difficultés de la théorie des Idées, la méthode convenable pour les traiter, un exemple de cette méthode, l'ensemble de ces parties forme un véritable traité de logique (633.13-635.27). Proclus réfute cette interprétation dans la *Théol. plat.* I 9 (*infra*, p. 34 ss.). On sait qu'Albinus, au IIe siècle ap. J.-C., retrouvait dans le *Parménide* les dix catégories d'Aristote et pouvait en extraire des exemples pour illustrer les figures du syllogisme, cf. *Didaskalikos*, chap. 6, et l'analyse de ce passage par A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, Paris 1954, p. 93. Au temps même de Proclus, son disciple et successeur, Marinus, conquis par l'exégèse de Firmus (Firmus Castricius, disciple de Plotin et ami de Porphyre ?, cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand 1913, p. 98 et n. 1) et de Galien, le médecin de Pergame (IIe siècle), ramenait le sujet du *Parménide* des hénades au-delà de l'être jusqu'au niveau des Idées, cf. Damascius, *V. Isid.*, fr. 244-245.

2. Sur cette seconde interprétation, cf. *In Parm.* I, col. 635.28-643.5, où Proclus mentionne trois opinions : 1) les hypothèses ont pour objet l'être au sens de Parménide dans son poème (635.35-638.14), 2) elles ont pour objet les différents degrés de l'être qui procèdent de l'Un (638.14-640.16), et 3) l'opinion de Syrianus pour lequel, puisque l'Un est le premier dieu, les premiers êtres qui procèdent de l'Un sont les dieux que les premières hypothèses ont donc pour objet (640.17-643.5) ; voir aussi *Théol. plat.* I 10, *infra*, p. 40.19 ss.

3. Cf. E. R. Dodds, *The* Parmenides *of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, dans *Class. Quart.* 22, 1928, 129-142 ; A. J. Festugière, *La révélation...*, t. IV, p. 22-23 ; J. M. Rist, *The Neoplatonic One and Plato's* Parmenides, dans *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93, 1962, 389-401 ; Ph. Merlan, dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy* ed. by A. H. Armstrong, Cambridge 1967, p. 91-94.

tiquement exploitée que par les néoplatoniciens et d'abord par Plotin lui-même.

Outre l'usage extensif auquel Plotin soumet le *Parménide* pour soutenir la thèse qui fait de l'Un la première hypostase principielle, et qui a été mise en évidence pour la première fois par E. R. Dodds[1], il invoque particulièrement ce dialogue pour établir, avec d'autres autorités platoniciennes, la hiérarchie des trois hypostases qui ont rang de principe, l'Un, l'Intellect, l'Ame. Il s'agit du texte souvent cité de l'*Enn.* V 1 (10), 8.1-27. Plotin commence par lire la doctrine des trois hypostases dans le passage énigmatique sur les trois rois de la *Lettre* II (312 E 1-4), puis il la retrouve en associant à l'Intellect, démiurge de l'Ame dans le *Tim.* (34 B ss. et 41 D 4-5), le « Père de la cause », que l'on trouve dans la *Lettre* VI (323 D 4) : ce Père est justement le Bien de la *République*, qui est au delà de l'être (509 B 9), c'est-à-dire de l'Intellect. Les trois hypostases sont donc les trois rois, et aussi le Bien, l'Intellect et l'Ame. Tant et si bien que cette doctrine, qui semble nouvelle à première vue, est en réalité ancienne, puisqu'elle remonte, selon Plotin, au moins jusqu'à Platon. Peut-être même pourrait-on la faire remonter jusqu'à Parménide, parce que lui aussi a identifié l'être et l'intellect (fr. B 3) en montrant qu'il est immobile (fr. B 8.26), de forme sphérique (fr. B 8.6). Le malheur, c'est que l'Un du poème de Parménide est en même temps multiple et ne peut donc pas fournir la première hypostase. C'est pourquoi, il a fallu attendre le *Parménide* de Platon pour tenir « avec plus de précision » la distinction entre l'*Un absolu*, celui de la première hypothèse (*Parm.* 137 C 4), l'*un-multiple*, celui de la deuxième hypothèse (*Parm.* 144 E 5), l'*un et multiple*, celui de la troisième hypothèse (*Parm.* 155 E 5). Plotin conclut que ces trois uns du *Parménide* désignent et explicitent les trois hypostases : l'Un,

1. Voir le tableau dressé par Dodds dans l'article cité à la note précédente, p. 132-133, et reproduit par H.-R. Schwyzer dans P.W., s.v. *Plotinos*, Bd. XXI 1, col. 553-554.

l'Intellect et l'Ame. H.-R. Schwyzer a raison d'écrire que pour Plotin le *Parménide* « enthält keine Hypothesen sondern Fakten[1]. » Ici se trouve amorcé un mouvement qui ne s'arrêtera plus et qui comporte deux démarches : 1) ne pas voir seulement dans la multiplicité des hypothèses une succession de reprises, le même problème étant continuellement reposé dans les mêmes termes en raison des échecs répétés des hypothèses, mais différencier les objets sur lesquels porte chacune des hypothèses et 2) les subordonner les unes aux autres, bref lire en elles la description hiérarchisée de la réalité.

Bien que nous ne trouvions aucune trace certaine dans les *Ennéades* d'une interprétation complète des hypothèses du *Parménide*, cependant si l'on admet l'authenticité de la phrase finale de l'*Enn.* IV 2 (4), 2.52-55, qui ne peut être contestée pour le fond[2], et cela suffit pour notre propos, on peut penser que Plotin dénommait les formes unies aux corps πολλὰ καὶ ἕν, *multiples et une*, et cette formule n'est pas sans rappeler l'un de la quatrième hypothèse, qui est ἓν ἐκ πολλῶν (*Parm.* 157 C 6), et les corps eux-mêmes πολλὰ μόνον. Dans ce cas, nous trouverions un écho de ces formules plotiniennes chez Proclus, lorsqu'il nous dit, dans l'*In Parm.* VI, col. 1089.32 - 1090.3, qu'une tradition avait l'habitude d'identifier « le premier principe et l'*un qui ne peut devenir multiple* (ἀπλήθυντον), l'intellect et l'*un-multiple*, l'âme et l'*un et multiple*, ... le corps[3] et le *multiple et un*, ... la matière

1. Cf. H.-R. Schwyzer, *Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins*, dans *Mus. Helv.* 1, 1944, 87-99. Les pages 87-89 sont consacrées à l'interprétation du *Parménide* par Plotin, le texte cité, p. 89.

2. Cf. H.-R. Schwyzer, *Zu Plotins Interpretation von Platons* Timaeus 35 A, dans *Rhein. Mus.* 84, 1935, 360-368 : Schwyzer montre, p. 367-368, que cette phrase ne peut être suspectée quant à son contenu doctrinal, simplement sa place et sa forme littéraire, qui est celle d'un κεφάλαιον, laissent penser qu'elle pourrait avoir été ajoutée après coup par Plotin lui-même ou par Porphyre.

3. En comprenant sous le mot « corps » le composé de matière

et le *multiple uniquement multiple*», ce qu'il répète encore dans la *Théol. plat.* I 11 (*infra*, p. 47.10-12) : « le premier principe est *Un*, l'intellect est *un-multiple*, l'âme est *un et multiple*, les corps sont *multiples et un* ». On comprend que ces expressions bien frappées soient devenues une formule stéréotypée, surtout si l'autorité de Plotin s'y trouvait attachée.

Quoi qu'il en soit, l'interprétation des trois premières hypothèses du *Parménide* comme visant les trois hypostases qui ont rang de principe, l'Un, l'Intellect et l'Ame, est sans nul doute le fait de Plotin. Sur cette lancée, toute l'école néoplatonicienne n'a fait qu'étendre et systématiser cette exégèse. Dans un texte très détaillé, au début du livre VI de l'*In Parm.* (col. 1051. 34-1064. 12), Proclus a rendu compte de toute cette histoire. Ce texte n'a jamais été étudié dans son ensemble, sans doute parce qu'il est perdu dans l'immensité de ce commentaire[1]. Il mériterait une étude spéciale et approfondie, on n'en donnera ici qu'une brève analyse, et on en tirera les conclusions pour l'histoire de la formation de la théologie exposée par Proclus.

Introduction et question préalable (col. 1051.34-1052.31).

Puisque le *Parménide* est un dialogue qui a pour objet les réalités, une exégèse sérieuse doit faire correspondre à chacune des hypothèses un ordre déterminé

et de forme, ce que Plotin appelait précisément plus haut « la forme unie à la matière ».

1. Et aussi parce que le texte de Cousin est mal établi. Pour cette section du texte, on dispose de la tradition grecque et de la tradition latine (traduction par Guillaume de Moerbeke, XIIIe siècle). L'histoire de ces traditions a été débrouillée par R. Klibansky et C. Labowsky, dans le *Plato latinus*, vol. III, London 1953, p. XII-XXXIX. L'analyse que nous donnons ci-après repose sur le texte de Cousin[2], revu sur les manuscrits grecs *Paris. gr.* 1810 et *Laur.* Plut. 85,8, et sur les manuscrits latins *Ambros.* A 167 sup., *Vat. Lat.* 3074 et *Cus.* 186. On espère pouvoir revenir, dans une monographie spéciale, sur l'établissement critique de ce texte et sur son commentaire.

de réalités (1051.34 - 1052.13). Mais, au préalable, il faut définir ce que l'on appelle une hypothèse dans le cas du *Parménide*. Une hypothèse se définit comme un groupe de conclusions de même valeur, soit toutes affirmatives, soit toutes négatives, soit toutes à la fois affirmatives et négatives[1] (1052.14-31).

Histoire des divisions en hypothèses du Parménide (col. 1052.31 - 1064.12).

I. *Divisions qui mettent toutes les hypothèses sur le même plan* et ne rendent pas compte du véritable propos du *Parménide* (col. 1052.31-1057.5).

1. *Division en huit hypothèses : Amélius*[2] (col. 1052.31 - 1053.35).

a. Exposé de cette division selon la correspondance des hypothèses avec les ordres de réalités (1052.31 - 1053.9) :

1re hypothèse : un ;

2e hypothèse : intellect ;

3e hypothèse : âmes rationnelles ;

4e hypothèse : âmes irrationnelles ;

5e hypothèse : matière qui possède une disposition à la participation aux formes ;

6e hypothèse : matière mise en ordre ;

7e hypothèse : matière pure ;

8e hypothèse : forme unie à la matière.

1. Pour Proclus lui-même, comme il l'explique dans *Théol. plat.* I 12, *infra*, p. 57.22-58.3, les conclusions de la première et de la cinquième hypothèses sont toutes négatives, celles de la deuxième et de la quatrième sont toutes affirmatives, celles de la troisième hypothèse sont à la fois négatives et affirmatives.

2. L'attribution de cette division à Amélius résulte de deux gloses marginales, l'une dans le ms. *Laur.* Plut. 85,8, fol. 188 v : τίς ἡ Ἀμελίου δόξα περὶ τῶν ὑποθέσεων, l'autre dans le ms. *Ambros.* A 167 sup., fol. 157 r : *Amelii opinio*, cf. Klibansky-Labowsky, *op. cit.*, p. XIX. Dans le texte de Proclus, que nous sommes en train d'analyser, toutes les opinions citées sont anonymes, sauf celle de Plutarque.

b. Critique de cette division (1053.9-35) :

1° le nombre des hypothèses a été mal établi : huit au lieu de neuf (1053.15-20) ;

2° l'ordre de succession des réalités est incorrect, car il place la forme unie à la matière après la matière elle-même (1053.20-26) ;

3° malgré ces critiques, cette division a des mérites certains (1053.26-35).

2. *Division en neuf hypothèses* (col. 1053.36 - 1055.25).

A. *Division de Porphyre*[1] (col. 1053.38 - 1054.37).

a. Exposé de cette division (1053.38 - 1054.10) ;

1re hypothèse : le tout premier dieu ;

2e hypothèse : le plan intelligible ;

3e hypothèse : âme tout entière ;

4e hypothèse : corps mis en ordre ;

5e hypothèse : corps sans ordre ;

6e hypothèse : matière mise en ordre ;

7e hypothèse : matière sans ordre ;

1. L'attribution de cette division à Porphyre est faite dans les gloses marginales du ms. *Laur.* Plut. 85,8, fol. 189 v : τίς ἡ Πορφυρίου δόξα περὶ τῶν ὑποθέσεων, et dans celles du ms. *Ambros.* A 167 sup., fol. 157 v : *Porphyrii opinio de ypothesibus.* De plus, cette attribution est confirmée par un texte de Porphyre, rapporté par Simplicius, *In Phys.*, p. 230.34-231.6 Diels, dans lequel Porphyre expose la division des hypothèses du *Parménide* chez le néopythagoricien Modératus. Il glose cette division par la sienne propre ; par exemple lorsqu'il dit : τὸ δὲ δεύτερον ἕν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ νοητόν, on retrouve l'objet de la deuxième hypothèse : le plan intelligible, et encore : τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν, on reconnaît l'objet de la troisième hypothèse : l'âme tout entière. Sauf erreur, cette identification constitue l'unique témoignage irrécusable d'un commentaire de Porphyre sur le *Parménide.* On sait que P. Hadot a précisément proposé d'attribuer à Porphyre le fragment de commentaire anonyme trouvé dans un palimpseste de Turin, cf. *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le* Parménide, dans R.E.G. 74, 1961, 410-438 et *Porphyre et Victorinus,* Paris 1968, I, p. 102-143, II, p. 59-113.

8e hypothèse : formes unies à la matière, considérées dans leur sujet ;

9e hypothèse : formes unies à la matière, considérées en elles-mêmes.

b. Critique de cette division (1054.10-37) :

1o à partir de la quatrième hypothèse, elle assume deux fois les mêmes réalités (1054.10-18) ;

2o les réalités correspondantes aux hypothèses ne sont pas toutes de véritables principes, par exemple le corps mis en ordre ne l'est pas (1054.18-20), le corps sans ordre encore moins, et puisqu'il est dit « en mouvement » dans le *Tim.* 30 A 4, il ne peut vérifier la conclusion de la cinquième hypothèse selon laquelle l'objet de cette hypothèse ne doit être « ni en mouvement ni en repos » (*Parm.* 160 A 4) (1054.20-25), enfin la neuvième hypothèse aurait pour objet un principe qui a une existence conceptuelle et non pas réelle (1054. 25-37).

B. *Division de Jamblique*[1] (col. 1054.37 - 1055.25).

a. Exposé de cette division (1054.37 - 1055.17) :

1re hypothèse : dieu et les dieux[2] ;

2e hypothèse : les intellectifs et les intelligibles ;

3e hypothèse : êtres supérieurs (= anges, démons, héros)[3] ;

4e hypothèse : âmes rationelles ;

1. L'attribution à Jamblique de cette division se trouve dans les gloses marginales du *Paris.gr.* 1810, fol. 178 v : Ἰαμβλίχου δόξα, et dans celles du *Laur.* Plut. 85,8, fol. 190 r : τίς ἡ Ἰαμβλίχου δόξα περὶ τῶν ὑποθέσεων. Aucune indication dans les marges de l'*Ambros.* A 167 sup. L'attribution à Jamblique est confirmée abondamment par les nombreuses références de Damascius, indiquées dans les notes suivantes.

2. C'est à cette opinion de Jamblique que Proclus fait allusion un peu plus loin, col. 1066.20-21.

3. On retrouve cette correspondance explicitement attribuée à Jamblique dans Damascius, *In Parm.*, t. II, § 398, p. 247.15-16 et § 400, p. 256.23-25.

5e hypothèse : âmes de rang inférieur[1] ;
6e hypothèse : formes unies à la matière ;
7e hypothèse : matière ;
8e hypothèse : corps célestes ;
9e hypothèse : corps sublunaires[2].

b. Critique de cette division (1055.17-25) :

1° elle introduit les êtres supérieurs dans la troisième hypothèse, mais ils sont ou de l'ordre des intellectifs, et dans ce cas ils doivent rentrer dans la deuxième hypothèse, ou de l'ordre des âmes, et dans ce cas ils appartiennent à la quatrième ou à la cinquième hypothèse (1055.17-23) ;

2° dans la huitième et la neuvième hypothèses, elle indique comme ordre de réalités des êtres qui sont des effets et non pas des principes (1055.23-25).

3. *Critique générale de ces divisions en huit ou en neuf hypothèses* (col. 1055. 25 - 1057.5).

Aucune de ces divisions ne rend vraiment compte du but poursuivi par Platon dans les hypothèses du *Parménide*. Elles ne montrent pas qu'il y a cinq+quatre hypothèses : les cinq premières, comme une conséquence de l'existence de l'Un, établissent l'existence de toutes les réalités ; les quatre dernières montrent qu'il n'existe plus rien, si l'Un n'existe pas (1055.25 - 1056.10). On raisonne donc sur l'Un, comme on le fait sur la providence : si la providence existe, tout va bien ; s'il n'y a pas de providence, rien ne va plus ; or tout va bien ; donc la providence existe (1056.10-16). Voilà donc le propos (σκοπός) du *Parménide* : montrer que grâce à l'Un, toute la réalité existe ; sans l'Un, rien n'existe

1. Ici encore, on retrouve la même correspondance attribuée à Jamblique par Damascius, *In Parm.*, t. II, § 430, p. 286.19-23.
2. Allusion à cette correspondance attribuée à Jamblique dans Damascius, *In Parm.*, t. II, § 434, p. 292.7-9.

plus. C'est pourquoi il ne faut pas introduire dans les quatre dernières hypothèses des ordres de réalités nouvelles, et l'on ne doit pas mettre toutes les hypothèses sur le même plan (1056.16 - 1057.5).

II. *Divisions qui tiennent compte du véritable propos du* Parménide (col. 1057.5 - 1064.12).

1. *Division en dix hypothèses se correspondant deux à deux : le philosophe de Rhodes*[1] (col. 1057.5 - 1058.21).

a. Exposé de cette division (1057.5 - 1058.2) :

1re et 6e hypothèses : Un ;

2e et 7e hypothèses : intellect et intelligible ;

3e et 8e hypothèses : êtres connus par le raisonnement ;

4e et 9e hypothèses : formes des corps ;

5e et 10e hypothèses : réceptacle des corps (matière).

b. Critique de cette division (1058.2-21) :

1° cette division montre bien que les conclusions des hypothèses sont tantôt vraies tantôt absurdes (1058.2-6) ;

2° mais il y a une hypothèse en trop et qui ne sert à rien, car si l'Un n'existe pas, on ne peut conclure que sur les autres que l'Un et non pas sur l'Un lui-même, comme on le ferait dans la sixième hypothèse de cette division (1058.6-21).

2. *Retour à la division en neuf hypothèses : Plutarque d'Athènes*[2] (col. 1058.21 - 1061.20).

1. Ὁ ἐκ Ῥόδου φιλόσοφος. Nous ne savons pas qui est ce « philosophe de Rhodes ».

2. Plutarque est nommé dans le texte (col. 1058.22) et son nom est signalé dans les gloses marginales du *Paris gr.* 1810, fol. 179 r : Πλουτάρχου δόξα, et dans celles du *Laur.* Plut. 85,8, fol. 191 r : τίς ἡ Πλουτάρχου δόξα περὶ τῶν ὑποθέσεων. Cette exégèse de Plutarque a été étudiée par R. Beutler, dans P.W., s.v. *Plutarchos* 3), Bd. XXI 1, col. 970-973.

Plutarque a réussi à combiner l'enseignement des Anciens (neuf hypothèses) et la correspondance des hypothèses deux à deux (1+4+4). Il tient aussi que le *Parménide* est entièrement relatif aux principes.

a. Exposé de cette division (1059.3 - 1060.2) :

a 1) les cinq premières hypothèses (1059.3 - 19) : si l'Un existe, existent aussi :

1re hypothèse : dieu ;

2e hypothèse : intellect ;

3e hypothèse : âme ;

4e hypothèse : formes unies à la matière ;

5e hypothèse : matière.

a 2) les quatre dernières hypothèses (1059.20 - 1060.2) : si l'Un n'existe pas, n'existent pas non plus :

6e hypothèse : êtres sensibles[1] ;

7e hypothèse : tout objet de connaissance ;

8e hypothèse : les songes et les ombres ;

9e hypothèse : tout ce qui est inférieur à l'imagination onirique.

b. Correspondance deux à deux des deuxième et sixième, troisième et septième, quatrième et huitième, cinquième et neuvième hypothèses (1060.2-26).

c. Comment l'on retrouve dans la *République* et le *Timée* cette division des principes divins (1060.26 - 1061.13) :

c 1) 1re hypothèse : dieu = Bien au delà de l'être, *Rép.* 509 B 9 ;

2e et 3e hypothèses : intellect, âme = νοητά, *Tim.* 28 A 1 ;

4e et 5e hypothèses : formes, matière = αἰσθητά, *Tim.* 28 A 2.

1. Allusion à cette correspondance dans Damascius, *In Parm.*, t. II, § 434, p. 292.9-10.

c 2) parallèle avec la hiérarchie des êtres dans la ligne divisée de *Rép.* VI, 509 D 5 ss.

2e hypothèse : intellect = νοητά ;

3e hypothèse : âme = διανοητά ;

4e hypothèse : formes = αἰσθητά ;

5e hypothèse : matière = εἰκαστά ;

d. Conclusion : voilà une exégèse exacte, complète et explicite (1061.13-20).

3. *Division en neuf hypothèses : Syrianus*[1] (col. 1061.20 - 1064.12).

a. Progrès définitifs introduits par Syrianus dans l'exégèse de Plutarque (1061.31 - 1063.18) :

a 1) il a reconnu et distingué dans le plan intelligible toutes les classes divines (1061.31 - 1062.11) ;

a 2) il a établi que ce qui est affirmé dans la deuxième hypothèse est nié dans la première pour caractériser la suréminence du premier dieu (1062.11-20) ;

a 3) étant donné que toute cause séparée engendre une double multiplicité, une multiplicité séparée et une multiplicité inséparable des participants, il a introduit, à côté de l'Un, les hénades qui constituent la multiplicité séparée conjointe à l'Un[2] (1062.20-34) ;

1. Ὁ τούτων ἡμῖν τῶν λόγων καθηγεμὼν γενόμενος Ἀθήνησι, *In Parm.*, col. 1061.25-26, cette périphrase désigne clairement Syrianus qui a, d'ailleurs, déjà été reconnu dans une glose marginale du *Laur.* Plut. 85,8, fol. 192 r : τίς ἡ τοῦ φιλοσόφου Συριανοῦ δόξα περὶ ὑποθέσεως (*sic* pour περὶ τῶν ὑποθέσεων).

2. Avec E. R. Dodds, p. 257-260, il faut distinguer entre les hénades comme réalités métaphysiques et l'identification des dieux aux hénades, multiplicité conjointe à l'Un. C'est bien cette identification que Proclus attribue à Syrianus. Le texte cité par Dodds (p. 258, n. 2), sur lequel il revient dans les Addenda et corrigenda de la seconde édition, p. 346, à savoir *In Parm.* VI, col. 1066.16-28, mentionne l'opinion de Jamblique sur l'objet de la première hypothèse (cf. col. 1054.39-40), que Proclus explique (γάρ) dans ses propres catégories, qui sont celles de Syrianus.

a 4) la deuxième hypothèse révèle dans la multiplicité séparée des hénades et en particulier l'hénade de l'âme divine. Il en résulte que la troisième hypothèse ne porte que sur les âmes qui procèdent par participation de l'âme divine[1] (1062.34-1063.18).

b. exposé de la division de Syrianus (1063.18-1064.12) :

1re hypothèse : le tout premier dieu ;

2e hypothèse : les classes divines ;

3e hypothèse : âmes procédant de l'âme divine ;

4e hypothèse : êtres unis à la matière ;

5e hypothèse : matière.

Ainsi s'achève cette revue des opinions de ses prédécesseurs que Proclus a placée en tête de son propre traité sur les hypothèses du *Parménide.* Cet exposé contient des informations capitales pour l'histoire du développement de l'école néoplatonicienne. Partis de la lecture plotinienne des trois premières hypothèses en fonction des trois hypostases principielles, les disciples de Plotin, Amélius et Porphyre, ont étendu cette exégèse à l'ensemble des hypothèses où ils ont cherché avec plus ou moins de succès la hiérarchie complète de tous les ordres de réalités. Une étape essentielle a été ensuite franchie avec Jamblique et le philosophe de Rhodes, Jamblique, parce qu'il a commencé à reconnaître les différentes classes de dieux dans les objets visés par les trois premières hypothèses, le philosophe de Rhodes, parce qu'il a le premier aperçu le propos véritable qui a présidé à l'organisation des hypothèses du *Parménide*, et la correspondance fondamentale entre les cinq premières hypothèses et les quatre dernières. Dès lors, Plutarque d'Athènes et Syrianus n'avaient plus qu'à tirer les conséquences de ces résultats en proposant l'exégèse théologique définitive des hypothèses du *Parménide*, démontrant la dépendance absolue par rapport à l'Un, premier dieu, de tous les

1. Même remarque dans *Théol. plat.* I 11, *infra*, p. 49.18-21.

ordres de réalités divines et sublunaires. En adoptant purement et simplement cette théologie platonicienne[1], Proclus pouvait alors songer à composer son traité et à lui donner ce titre : le projet de la *Théologie platonicienne* ne pouvait être conçu plus tôt.

En lisant ce raccourci de l'histoire de l'exégèse des hypothèses du *Parménide*, on sera sans doute frappé d'y retrouver les étapes que Proclus lui-même a indiquées pour l'histoire de la théologie dans l'école néoplatonicienne. On en comprend la raison : ceux qui ont écrit cette histoire sont les « exégètes de l'époptie platonicienne » (*infra* I 1, p. 6.16), c'est-à-dire les exégètes du dialogue platonicien « le plus époptique » de tous, le *Parménide* (*infra* I 10, p. 44.6 et la note *ad loc.*). Avec complaisance, Proclus énumère la suite des noms de ces exégètes : Plotin, Amélius, Porphyre, Jamblique, Théodore d'Asiné, Syrianus. Et si l'on dispose en colonnes parallèles les deux séries de noms que nous font connaître la *Théol. plat.* et l'*In Parm.*, on constate que les mêmes auteurs qui ont interprété le dialogue, ont aussi fait avancer la théologie :

Théol. plat. I 1, p. 6.16 ss.	*In Parm.* VI, col. 1052.31 ss.
Amélius	Amélius
Porphyre	Porphyre
Jamblique	Jamblique
Théodore d'Asiné[2]	—
—	le philosophe de Rhodes[3]
—	Plutarque
Syrianus	Syrianus.

1. Cf. *Théol. plat.* I 12, *infra*, p. 55.10 ss. Interprétation générale du *Parménide*, identique à celle de Syrianus.

2. La similitude des deux listes pourrait inciter à identifier le « philosophe de Rhodes » à Théodore d'Asiné. Cela est impossible, car nous connaissons, grâce à Proclus (*In Tim.* II, p. 274.16 ss.), la hiérarchie des principes selon Théodore : le premier principe est ἄρρητον, le deuxième est « le plan intelligible, qu'il appelle un ». Or cela est inconciliable avec la division des hypothèses que Proclus attribue au « philosophe de Rhodes », cf. *supra*, p. LXXXIV.

3. K. Praechter (dans P.W., s.v. *Syrianos* 1), Bd. IV A 2,

Tout ce qui précède a montré, croyons-nous, que c'est à cette suite ininterrompue de travaux sur les hypothèses du *Parménide* de Platon que nous devons ce traité théologique de Proclus. Il est venu à son heure en cette seconde moitié du v[e] siècle, et peut-être devons-nous le saluer comme l'ultime fruit authentiquement hellène de la pensée grecque tout entière[1] !

col. 1736, note) et R. Beutler (dans P.W., s.v. *Plutarchos* 3), Bd. XXI 1, col. 972.20-65) ont déjà réfuté toutes les identifications proposées pour le philosophe de Rhodes. Ils ont toutefois établi qu'il ne peut s'agir que d'un néoplatonicien probablement postérieur à Jamblique, certainement antéricur à Plutarque d'Athènes. Ce philosophe de Rhodes pourrait donc être aussi compté parmi les chaînons qui font le lien entre Jamblique et Plutarque.

1. Il n'y a plus après Proclus que le traité *De principiis* de Damascius, qui est une sorte de réplique à la *Théol. plat.*, et les commentaires de Simplicius sur Aristotc, qui sont des œuvres de forme scolaire.

II

LES TÉMOINS DU TEXTE

1. L'ÉDITION PRINCEPS DE 1618

Il est plutôt décevant de constater que parmi le grand nombre des écrits de Proclus parvenus jusqu'à nous, les humanistes des XVe et XVIe siècles n'imprimèrent d'abord que des morceaux de ses œuvres mineures[1]. En traduction latine, nous avons un court extrait du commentaire sur l'*Alcibiade* et un fragment du traité *Sur l'art hiératique*, traduits par Marsile Ficin

1. Pour retracer cette histoire des éditions de Proclus, on a consulté C. Gesner, *Bibliotheca universalis...*, Tiguri 1545, fol. 570v-571r, rééditée et remise à jour en 1574 (fol. 587-588) et 1583 (fol. 707-708), et le *Supplementum epitomes Bibliothecae Gesnerianae...* Ant. Verderio, Lugduni 1585, p. 46. Cf. aussi la précieuse bibliographie de L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, New York 1949, p. 245 ss. Dès la fin du XIIIe siècle, Guillaume de Moerbeke avait traduit en latin deux des principales œuvres de Proclus : en 1268, l'*Institutio theologica* publiée par C. Vansteenkiste dans *Tijdschrift voor Philosophie* 13, 1951, 263-302 et 491-531, et, plus tard, le commentaire sur le *Parménide*, dont la fin, perdue dans le grec, a été éditée par R. Klibansky et C. Labowsky (London 1953). En outre, Moerbeke avait traduit en 1280 les trois traités *De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato, De malorum subsistentia*, publiés pour la première fois par V. Cousin en 1820. Une nouvelle édition critique de ces *Procli Diadochi Tria Opuscula* a été publiée par H. Boese (Berlin 1960), qui a reconstitué une large partie du texte grec d'après les emprunts que lui avait faits Isaac Sébastokrator. Depuis, le premier traité d'Isaac a été édité par J. Dornseiff, *Isaak Sebastokrator, Zehn Aporien über die Vorsehung*, Meisenheim 1966.

sous les titres respectifs : *De anima et daemone* et *De sacrificio et magia*, publiés chez Alde à Venise en 1497 (Hain 9538) à la suite du *De mysteriis* de Jamblique[1] ; un passage de l'*Hypotypose*, traduit par Georges Valla et publié sous le titre *De astrolabo*[2] à Venise en 1498 (Hain 11748) ; la *Sphaera* traduite par Thomas Linacre[3] et publiée en 1499, à Venise (Hain 14559) ; enfin, tirées du *Commentaire sur le Timée*, les quelques pages *ubi de animarum generatione agitur*, traduites par Nicolò Leonico Tomeo et publiées parmi ses *Opuscula* à Venise en 1525[4]. Quant au texte grec, on vit d'abord paraître, imprimé à Florence en 1500 pour Philippe Giunta[5], le bel in-quarto qui contenait les *Hymnes* de Proclus à la suite des poèmes orphiques (Hain 12106), puis en 1531, 1533 et 1534, Simon Grynaeus[6] faisait

1. Cf. P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, vol. I, Florence 1937, p. cxxxiv-cxxxv ; J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. VI, Bruxelles 1928, p. 136-151 ; M. Sicherl, *Die Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen von Iamblichos De mysteriis* (Texte und Untersuchungen 62), Berlin 1957, p. 186.

2. A la suite de la *Logique* de Nicéphore Blemmidès. Sur Georges Valla, cf. J. L. Heiberg, *Beiträge zur Geschichte Georg Vallas und seiner Bibliothek* (Centralblatt f. Bibliothekswesen, Beiheft 16), Leipzig 1896.

3. Sur Thomas Linacre, cf. J. F. Payne, dans *Dictionary of National Biography*, vol. XI, *s.v.*

4. Cf. E. Diehl dans *In Tim.* I, p. xv-xvi, et sur Leonico Tomeo, G. Pavanello, dans *Enciclopedia Italiana*, t. XX, *s.v.*

5. Cet ouvrage est étudié et décrit dans le *Catalogue of Books printed in the XVth Century now in the British Museum*, t. VI, London 1930, p. xvi, xviii-xix et 690. Voir aussi É. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe-XVIe siècles*, t. I, Paris 1885, p. 73. Contrairement à ce que dit Legrand, on ne sait pas à qui attribuer cette édition.

6. Sur Simon Grynaeus (1493-1541), professeur de théologie à Bâle et à Tubingue, cf. *Nouvelle Biographie générale*, t. XXII, col. 272-273 (R. Lindau) et *Dictionnaire historique et biographique de la Suisse*, t. III, p. 659 (C. Roth). Grynaeus avait malheureusement utilisé des manuscrits secondaires, les *Oxonienses Collegii Corporis Christi* 97, 98 et 99, saec. XV. Cette édition ne donne évidemment de l'*In Remp.* que la partie contenue dans le ms. *Corpus christi* 99 et qui correspond au vol. I de l'éd. Kroll (Leipzig 1899).

imprimer à Bâle l'*Inst. phys.*, sous le titre *De motu*, l'*In Eucl.*, l'*In Tim.* avec l'*In Remp.*, vinrent enfin les gloses sur Hésiode (Venise 1537) et le texte grec de l'*Hypotypose* (Bâle 1540). Mais il faudra attendre la fin du XVI[e] siècle (1583) pour avoir une traduction latine des *Éléments de théologie* par Fr. Patrizi[1], et le début du siècle suivant (1618) pour pouvoir lire imprimée la *Théologie platonicienne* ! A ce moment, hélas, les grandes lumières de l'Humanisme de la Renaissance étaient éteintes.

Émile Portus, à qui nous devons cette édition princeps de la *Théol. plat.* en 1618, était le fils d'un Crétois. Son père, François Portus, né en 1511, était venu en Italie dès l'âge de 16 ans et, comme tant d'autres grecs, y avait fait une carrière de professeur. Il enseigna le grec à Modène (1536-1546), puis à Ferrare (1546-1554), et finalement se réfugia en France et de là en Suisse, à cause de ses convictions calvinistes. Il mourut à Genève en 1581[2]. Son fils Émile, d'abord son élève, continua l'œuvre de son père. Sa première publication est une traduction versifiée du psautier (Bâle 1581), et l'on peut suivre les étapes de sa carrière par les préfaces de ses premières œuvres écrites de Lausanne (Denys d'Halicarnasse, 1588) et de Heidelberg (Thucydide, 1594), où il devint professeur ordinaire de grec en 1596[3]. Sa réputation le recommande douze ans après, en 1608, à Jean-Adolphe, duc de Schleswig-Holstein, pour l'édition de la *Théol. plat.* d'après

1. Sur Fr. Patrizi, cf. P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford 1964, p. 110-126.

2. É. Legrand a consacré toute une notice à Fr. Portus dans *Bibl. hell. des XV[e]-XVI[e] s.*, t. II, p. VII-XX. Voir aussi D. J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, Oxford 1966, p. 158-160.

3. La leçon inaugurale d'Ém. Portus eut lieu le 15 avril 1596 et fut publiée en 1597, cf. É. Legrand, *ibid.*, n° 287. Pour suivre la série des premiers travaux de Portus, on examinera dans la *Bibl. hell.* t. II les numéros : 166, 167, 173, 180, 203, 207, 210, 224, 226, 227, 228, 278, 287 et t. IV (Paris 1906), n°. 852 et 858. Sur Ém. Portus, voir la notice dans *Nouvelle Biographie générale*, t. XL, col. 869-870.

le manuscrit qu'il possède dans sa bibliothèque de Gottorp. Portus était alors occupé à préparer son édition de la *Suda*[1] et il se dérobe. Mais son imprimeur venant à mourir, il retrouve des loisirs et finalement se rend aux instances du prince. Bientôt il est à l'œuvre et transcrit laborieusement le manuscrit, disposant en regard du grec sa traduction latine. Cette copie de Portus est encore actuellement conservée à Copenhague, *Bibl. royale*, cod. 207[2] ; malheureusement son modèle, le *vetustissimus codex* de Gottorp, n'a pas été retrouvé. Il n'y a pas lieu toutefois de se faire trop d'illusion sur la valeur de ce manuscrit, le superlatif dont se sert Portus ne veut pas dire nécessairement que ce manuscrit était plus ancien que le xive ou le xve siècle. On peut lui assigner sa place dans la tradition manuscrite. La volumineuse copie de Portus prit enfin le chemin de Hambourg, où l'imprimeur Michel Heringius la mit sous presse. En 1618, sortit le volume in-folio de xviii+526 pages, que l'on mit en vente simultanément à Hambourg et à Francfort. Il contenait la *Théol. plat.*, les *Éléments de théologie* et la *Vie de Proclus* par Marinus. Ainsi vint au jour la première et, jusqu'à présent, unique édition de la *Théologie platonicienne*[3].

1. Cette édition de la *Suda*, la troisième après l'éd. princeps de 1499, devait paraître plus tard à Genève en 1619 et être rééditée en 1630, cf. A. Adler, *Suidae Lexicon*, Pars I, Leipzig 1928, p. xi-xii. Pour la première fois, le texte grec était accompagné d'une traduction latine, dont A. Adler a pu dire : *versionem latinam vitiorum plenam adiecit.* On peut porter le même jugement sur la traduction de la *Théol. plat.*

2. Cf. Ch. Graux, *Rapport sur les manuscrits grecs de Copenhague*, dans *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3e série, t. VI, Paris 1880, p. 157, reproduit dans *Les articles originaux...*, Paris 1893, p. 249 et J. Erichsen, *Udsigt over den gamle Manuscript-Samling i det store Kongelige Bibliothek*, Copenhague 1786, p. 31. Cet énorme manuscrit compte 2557 pages reliées en cinq volumes.

3. *Procli Successoris Platonici In Platonis theologiam libri sex... per Aemilium Portum... nunc primum lucem editi*, Hamburgi 1618. Cet ouvrage est décrit par É. Legrand, *Bibliographie hellénique... XVIIe siècle*, t. I, Paris 1894, p. 123-132, au n° 95.

Deux siècles passent avant qu'un nouveau travail soit consacré à la *Théol. plat.* En 1816, le texte grec de Portus est traduit en anglais par Thomas Taylor[1]. Malgré la mauvaise qualité du texte de Portus, établi sur un manuscrit secondaire, les absurdités évidentes de sa ponctuation et l'obscurité de sa traduction latine, il faut reconnaître que la grande compétence de Th. Taylor en textes platoniciens — il avait presque tout lu et traduit ! — lui a le plus souvent permis de comprendre le sens général de la *Théol. plat.* et l'a conduit à proposer quelques conjectures heureuses dont plusieurs ont été confirmées par les meilleurs manuscrits. Quelques rares mais brillantes conjectures ont été faites aussi par W. Kroll en 1894 dans un article du *Philologus*[2]. Enfin en 1957, une traduction nouvelle en italien a été publiée par E. Turolla[3]. Celui-ci a puisé çà et là dans le manuscrit de Venise, *Marc. gr.* 192, quelques variantes sans autorité définie. La base de son travail reste donc l'édition insuffisante de Portus.

Aussi a-t-on plusieurs fois exprimé l'avis que le renouveau actuel des études néoplatoniciennes appelle

Legrand a reproduit la lettre-préface qui occupe les fol. a2^r-a4^r, dans laquelle Portus raconte l'histoire de son travail. Pour faire patienter Jean-Adolphe, il avait composé en son honneur deux poèmes datés de 1610 et publiés aux fol. a4^v-b2^r.

1. *The Six Books of Proclus, the Platonic Successor, on the Theology of Plato...* by Thomas Taylor, 2 vols., London 1816. Sur Th. Taylor, voir G. M. Harper, *The Neoplatonism of William Blake*, Chapel Hill 1961, surtout p. 7-33. Taylor a séjourné à Oxford en 1802 et a travaillé à la Bodleian Library. Il est probable qu'il y a consulté le cod. *Laud.* 18, c'est peut-être à lui qu'il faudrait attribuer certaines notes marginales récentes. Taylor avait déjà remarqué que la *Théol. plat.* est incomplète et il avait entrepris de reconstituer un VIIe livre composé d'extraits de différentes œuvres de Proclus.

2. *Philologus* N. F. 7, 1894, 416-417.

3. E. Turolla, *Proclo, La Teologia Platonica* (Filosofi Antichi e Medievali), Bari 1957. Voir, sur ce livre, la recension de Paul Moraux dans *L'Antiquité classique* 27, 1958, 455-458.

l'édition critique de ce traité si important[1]. La tâche qui s'impose donc, est de constituer le texte critique de la *Théol. plat.* et, pour cela, de recourir aux manuscrits.

2. Les manuscrits : aperçu général

La liste des manuscrits contenant la *Théol. plat.* de Proclus a été établie par le dépouillement systématique des catalogues de bibliothèques et la visite de certaines d'entre elles[2]. On ne peut prétendre à une exhaustivité absolue, mais on espère que rien d'important n'a échappé. Ces manuscrits peuvent se répartir en deux groupes principaux : ceux qui contiennent le texte complet des six livres, et ceux qui ne contiennent que certaines parties de ce texte. Les raisons pour lesquelles un manuscrit est incomplet peuvent être diverses : ou bien le modèle était lui-même mutilé, ou bien le manuscrit a perdu une partie de son contenu, ou bien le copiste délibérément n'a copié qu'un morceau du texte. Il faut donc diviser le second groupe en trois sous-groupes. Dans le premier, nous rangeons trois manuscrits qui ne contiennent que le livre I et la plus grande partie du livre II ; on verra que ces manuscrits représentent une branche importante de la tradition et semblent remonter à un archétype ancien, déjà mutilé

1. P. ex., dans sa recension de E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology* Oxford 1933, le Prof. W. Theiler écrivait : « Diese Proklosschrift (= la *Théol. plat.*) bedarf nun am dringensten einer Neuherausgabe » (*Gnomon* 12, 1936, 337, n. 1). Voir aussi ce que dit O. Gigon, dans *Diogène*, n° 3, juil. 1953, p. 126.

2. L'utilisation de M. Richard, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*, Paris 1948 (2e éd., 1958), a rendu facile ce dépouillement. D'autre part, nous devons aussi beaucoup aux correspondances échangées avec les conservateurs des collections où se trouvent les manuscrits de Proclus, en particulier M. Ch. Astruc (Paris), Miss R. Barbour (Oxford), Dr. H. Boese (Berlin), M. K. A. de Meyier (Leyde), Dott. E. Mioni (Venise), Dott. Guerriera Guerrieri (Naples), Prof. H. Hunger (Vienne), Prof. P. Ruf (Munich). Nous leur adressons ici nos vifs remerciements.

lorsqu'ont été faites les copies que nous avons Dans le deuxième sous-groupe, nous plaçons les *membra disiecla* de manuscrits dont on peut présumer qu'ils étaient originellement complets. Dans le troisième, il faut distinguer entre les livres isolés, une série de manuscrits tous incomplets qui présentent les livres dans l'ordre I, IV... (jusqu'à présent nous ne saurions donner de ce fait aucune explication satisfaisante), un grand fragment ou plutôt un centon de textes[1] qui recouvrent la seconde moitié du livre I et la première du livre II, et divers fragments isolés.

I. *Texte complet*

(1)	Paris,	B. N. gr. 1813	(XIIIe s.)
(2)	Oxford,	Bodl. Laud. Gr. 18	(1358)
(3)	Firenze,	Riccard. gr. 70	
(4)	München,	Staatsbibl. gr. 547	
(5)	Napoli,	B. N. ex-Vind. gr. 14	(XVe s.)
(6)	Paris,	B. N. gr. 2018	
(7)	Venezia,	Marc. gr. 192	
(8)	Berlin,	Philipp. 1505	
(9)	Escorial,	Φ II 12	
(10)	Hamburg,	Univ. gr. 24	
(11)	Madrid,	B. N. gr. 4757	
(12)	Milano,	Ambros. 1010	
(13)	Milano,	Ambros. 1052	
(14)	München,	Staatsbibl. gr. 98	
(15)	München,	Staatsbibl. gr. 413+433	(XVIe s.)
(16)	Napoli,	B. N. II E 22	
(17)	Napoli,	B. N. III E 20	
(18)	Paris,	B. N. gr. 1828	
(19)	Paris,	B. N. gr. 1829	
(20)	Paris,	B. N. gr. 1830	
(21)	Vaticano,	Bibl. Apost. gr. 1739	
(22)	Wien,	Nationalbibl. Phil. gr. 38	

1. Ce centon est analogue aux deux centons plotiniens connus sous le nom de *Dissertationes Villoisonianae* du nom d'Ansse

(23) København, Kgl. Bibl. gr. 207 (XVII[e] s.)

II. *Texte incomplet*

A. *Livres I et II*

(24) Vaticano, Bibl. Apost. gr. 237 (XIV[e] s.)
(25) Venezia, Marc. gr. 193 (XV[e] s.)
(26) Madrid, B. N. gr. 4744 (XVI[e] s.)

B. *Membra disiecta de mss. supposés complets*[1]

(27) Escorial, Σ II 4+Φ II 13 (XVI[e] s.)
(28) Padova, Univ. gr. 2247 (XVI[e] s.)

C. *Livres isolés et série I, IV...*

(29) Leiden, Voss. gr. F. 21 = I
(30) München, Staatsbibl. 304 = IV
(31) Escorial, Σ II 12 = I+IV
(32) Vaticano, Barb. gr. 231 = (I)+IV[2]
(33) Venezia, Marc. gr. App. IV, 42 = I+IV
} (XVI[e] s.)

(34) Wien, Nationalbibl. Phil. gr. 175 = I+IV+II (XV[e] s.)
(35) Oxford, Bodl. Barocc. 212 = I+IV+II (XVI[e] s.)

de Villoison qui les publia pour la première fois en 1781 et qui les croyait inédites. On ne sait encore rien de certain sur son origine. Comme il se présente le plus souvent dans les manuscrits sans aucun titre, on ne peut le reconnaître que par son incipit : οἱ περὶ τῶν θείων λόγοι... (*infra*, p. 54.46), et son explicit : ... διὰ τούτων οἶμαι γεγονέναι καταφανές (p. 89.37 Portus).

1. Dans le ms. de l'Escurial, le livre I manque ; le ms. de Padoue contient la table des six livres et I 1-7, II 4, 7-9, V 14-22 avec des indications de renvois qui prouvent que le manuscrit a dû être originellement complet.

2. Ce ms. ne contient plus actuellement que le livre IV, mais la numérotation ancienne des folios allant de 56 à 106, on peut supposer qu'il contenait le livre I dans ses 55 premiers folios.

(36)	Wien,	Nationalbibl. Phil. gr. 71	= I+IV+V (1565)
(37)	Wien,	Nationalbibl. Phil. gr. 40	= I+IV+V+VI (xvie s.)

D. *Le grand fragment et fragments isolés.*

1. *Le grand fragment* (I 11 med.-II 4 init.)

(38)	Firenze,	Laur. LXXXV 8	(xve s.)
(39)	München,	Staatsbibl. gr. 403	(xve s.)
(40)	Madrid,	B. N. gr. 4744	
(41)	Milano,	Ambros. 812	(xvie s.)
(42)	Milano,	Ambros. 898	(xvie s.)
(43)	München,	Staatsbibl. gr. 11	(xvie s.)
(44)	München,	Staatsbibl. gr. 425	(xvie s.)
(45)	Paris,	B. N. gr. 1837	(xvie s.)
(46)	Vaticano,	Bibl. Apost. gr. 323	(xvie s.)
(47)	Vaticano,	Rossianus 962	(xvie s.)

2. *Fragments isolés*[1]

(48)	München,	Staatsbibl. gr. 502	(xve s.)
(49)	Escorial,	T III 15	(xvie s.)
(50)	Paris,	B. N. Suppl. gr. 450	(xvie s.)
(51)	Vaticano,	Bibl. Apost. gr. 1206	(xvie s.)
(52)	Vaticano,	Bibl. Apost. gr. 1463	(xvie s.)

De plus, il existe du texte complet une traduction latine[2] due à l'humaniste Pietro Balbi, familier du

1. Les contenus de ces mss. sont les suivants :
(48) I 2 - II 1.
(49) I 2 - II 1.
(50) Tables des livres I et II, I 1-2.
(51) II 9 - III 19.
(52) VI 22.

2. On peut distinguer quatre traductions latines de la *Théol. plat.* cf. R. Klibansky, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, SB.

cardinal Bessarion et promu en 1465 évêque de Tropea. Cette traduction, entreprise à la prière du cardinal Nicolas de Cues, dédiée au roi Ferdinand de Naples, fut achevée le 22 mars 1462[1]. Nous avons repéré trois manuscrits qui la contiennent en entier :

(53) Bergamo, Bibl. Civ. IV 19[2]
(54) Cues, Hospital 185
(55) London, BM. Harl. 3262
} (xve s.)

Heid. Ak. Wiss., Phil.-hist. Kl., Heidelberg 1929, p. 25, n. 2. La première consiste en de simples notes sur les pages de garde du cod. *Argentoratus* 84, cf. E. Vansteenberghe, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque* dans *Arch. Hist. doct. litt. M. A.* 3, 1928, 275-284 et R. Haubst, *Die Thomas- und Proklos- Exzerpte des « Nicolaus Treverensis » in codicillus Strassburg 84,* dans *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 1, 1961, 17-51, surtout 34-39. La deuxième est celle de Pietro Balbi ; la troisième se trouve dans un manuscrit de Vienne du xvie siècle, le *Vindob. lat.* 10414, ff. 97r-119v, c'est une traduction paraphrasée du 'grand fragment' peut-être par Nicolaus Scultellius Tridentinus, O. E. S. A., car dans le *Vindob. lat.* 10414, on trouve ensuite, aux ff. 120v-332v, la traduction du commentaire sur le *Parm.* par ce même Scultellius, qui travaillait pour le cardinal Gilles de Viterbe, cf. R. Klibansky et C. Labowsky, *Parmenides... Procli Commentarium in Parmenidem...* Londres 1953, p. xxxvi ; la quatrième est celle de Portus.

1. Ces indications se trouvent dans la lettre préface de Balbi, qui ne se lit que dans le ms. de Bergame, cf. R. Klibansky dans *Proceedings of the British Academy* 35, 1949, 11. Pietro Balbi apparaît comme l'un des personnages du dialogue *Directio speculantis seu De non aliud* de Nicolas de Cues (edd. L. Baur et P. Wilpert dans *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. XIII, Leipzig 1944). Il se présente comme le traducteur de la *Théol. plat.* et parle au nom de Proclus, cf. cap. I, p. 3.4-5 et cap. XX, p. 47. 18-20. Pietro Balbi traduisit aussi pour Nicolas de Cues l'*Epitome* d'Albinus, qui fut imprimé en 1469. Il traduisit encore pour le Pape Pie II des sermons de S. Jean Chrysostome contenus dans les mss *Vat. lat.* 409 et 410. On ne connaît pas avec certitude la date de sa mort, cf. M. Bertolà, *I due primi registri di prestito della Bibliotheca Apostolica Vaticana...*, Città del Vaticano 1942, p. 19, n. 2. Sur Pietro Balbi, voir *Memorie Istoriche di più Uomini illustri Pisani*, t. III, Pisa 1792, p. 205-224.

2. Sur ce manuscrit, cf. P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, t. I, Leiden 1963, p. 8.

En outre le début du livre I et celui du livre II se trouvent aux folios 65r-66 v de

(56) Milano Ambros. S. 99 sup.[1] (XVIe s.)

Outre le *codex Gollorpiensis* déjà mentionné, deux manuscrits anciens de la *Théol. plat.* semblent perdus, l'un faisait partie de la collection d'Antonio Corbinelli[2], l'autre appartenait à la *Libreria Medicea privata*[3]. Enfin il ne faut plus parler d'une liste de manuscrits de Constantinople parmi lesquels un *Procli... historia de Graeca theologia* que Lambecius[4] voulait identifier avec notre *Théol. plat.*, depuis que P. Maas[5] a montré qu'il s'agit en fait d'une liste des *desiderata* de M. Crusius !

3. Description et classement des manuscrits

Jusqu'à présent, nos collations n'ont porté que sur les livres I, II et III. Mais nous ne croyons pas que les résultats obtenus doivent être modifiés par l'étude des livres suivants. Nous n'examinerons ici que les manuscrits

1. Sur ce manuscrit, cf. P. O. Kristeller, *ibid.*, p. 343.

2. Antonio Corbinelli, mort en 1425, légua ses livres au monastère bénédictin de S. Maria, dit « La Badia », à Florence. Dans un catalogue de cette bibliothèque, rédigé dans le premier quart du XVIe siècle, on lit : *Proculi Platonici in Platonis theologiam in papyro volumine mediocri corio nigro.* Il portait le n° 95. Dans la collection de Corbinelli, il devait porter le n° 38, cf. R. Blum, *La biblioteca della Badia Fiorentina e i codici di Antonio Corbinelli* (Studi e Testi 155), Città del Vaticano 1951, p. 118 et 161. Blum n'a pas retrouvé ce ms. dans le fonds des *Conventi Soppressi* de la Laurentienne de Florence.

3. Dans une liste de prêts de la Libreria Medicea privata, on lit que, le 10 décembre 1493, un ms. *Proclus in theologia* (sic) *Platonis* fut prêté à Bernardo Michelozzi. Cf. E. Piccolomini, *Ricerche intorno alle condizione e alle vicende della Libreria Medicea privata dal 1494 al 1508*, dans *Arch. Stor. ital.*, Ser. 3a, vol. XXI, 1875, pp. 290-291. Ce ms. a disparu, à moins qu'il ne se retrouve dans le *Paris. gr.* 2018, qui vient du fonds Ridolfi. Mais c'est une hypothèse peu probable.

4. P. Lambecius, *Commentaria de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi*, ed. alt., Vindobonae 1766, col. 268-269.

5. Dans *Byz. Zeitschr.* 38, 1938, 409-412.

contenant le texte complet et les copies accidentellement mutilées, c'est-à-dire les numéros 1 à 28 de la liste précédente. Ces manuscrits se partagent en deux familles dont nous allons d'abord décrire les archétypes.

I. *Manuscrits principaux : P et V.*

P *Parisinus graecus* 1813. Saec. XIII, bombycinus, 330×230 mm, ff. 271. Misc.: I. Platonis, *Phaed.*, *Crat.*, *Alc.* II, *Hipp.*, *Phaedr.*, *Def.*, *Charm.*, *Laches*, ff. 1-113v ; II. Procli, *Plat. Theol.* ff. 114-271v[1].

Le second ms. nous intéresse seul. Il est écrit sur du papier bombycin[2] par un seul et même copiste anonyme. La *Théol. plat.* occupe les cahiers actuels 15 à 34. Ces cahiers portent une numérotation ancienne, contemporaine de la copie. Viennent d'abord neuf quaternions, tous signés à partir du troisième de la main même du copiste au coin gauche dans la marge supérieure du premier folio, soit γ′ à θ′. Le deuxième cahier est signé d'une autre main contemporaine, au coin droit dans la marge supérieure du premier folio, soit β′. La signature du neuvième cahier, θ′, est exceptionnellement répétée au dernier folio (f. 185v) dans la marge de gauche aux coins supérieur et inférieur. Cela semble indiquer la fin d'une première partie. De fait, ces neuf cahiers, tous quaternions, contiennent exactement les livres I à III, et constituent probablement un premier tome.

A partir du cahier suivant (actuel 24), la numérotation ancienne est perturbée et suit l'ordre que voici :

cahier 24 : ff. 186-197 = 12 ff. : ιη′	= livre IV + table du livre V
cahier 25 : ff. 198-205 = 8 ff. : ιθ′	
cahier 26 : ff. 206-213 = 8 ff. : κ′	

1. Cf. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, 2e partie, Paris 1888, p. 147.

2. Cf. J. Irigoin, *Les premiers manuscrits grecs écrits sur papier et le problème du bombycin*, dans *Scriptorium* 4, 1950, 194-204. M. Irigoin interrogé par nous en 1955 sur le papier du *Paris. gr.* 1813 a bien voulu nous confirmer qu'il s'agit bien de bombycin.

cahier 27 : ff. 214-221 = 8 ff. : ι′		
cahier 28 : ff. 222-229 = 8 ff. : ια′		
cahier 29 : ff. 230-237 = 8 ff. : ιϐ′		
cahier 30 : ff. 238-245 = 8 ff. : ιγ′		
cahier 31 : ff. 246-253 = 8 ff. : ιδ′	= livre V et VI (incomplet)	
cahier 32 : ff. 254-261 = 8 ff. : ιε′		
cahier 33 : ff. 262-269 = 8 ff. : disparu		
cahier 34 : ff. 270-271 = 2 ff. : mutilé		

Il faut remarquer d'autre part que les cahiers 24, 25 et 26 sont signés comme les précédents, au recto du premier folio de chaque cahier dans le coin gauche (cahier 24 = ιη′) ou droit (cahiers 25 et 26 = ιθ′ et κ′), tandis que les cahiers suivants sont signés au verso du dernier folio dans le coin de gauche de la marge supérieure (exceptionnellement la signature du cahier 29, ιϐ′, a été répétée au recto du premier folio par la main contemporaine). D'autre part, la dernière page du cahier 26 numéroté κ′, f. 213 v, est restée blanche. Toutes ces irrégularités semblent pouvoir s'expliquer par une interruption de la copie à la fin de la table du livre V : le propriétaire du manuscrit était sans doute pressé de lire ce qui était déjà recopié. Le copiste a dû reprendre son travail avec un nouveau cahier (l'actuel 27) et le mener jusqu'au bout. L'actuel cahier 34 est mutilé. Il ne comporte que deux folios remontés sur onglets et le texte cesse brusquement sur les mots ἕπονται δὲ (p. 409.32 Portus) du livre VI, chap. 23. Toutefois les copies de P rendent certain le fait que ce ms. était à l'origine complet. Il manque actuellement la valeur de quatre folios, ce dernier cahier 34 était donc peut-être un trinion. Originellement il devait porter sur son dernier folio la signature ιζ′. C'est lorsque l'on a réuni après la fin de toute la copie les deux morceaux précédemment séparés, que l'on a numéroté les cahiers en les intervertissant : cahiers 27 à 34 = ι′

à ιζ′, cahiers 24 à 26 = ιη′ à κ′. Mais à la reliure du ms., les livres IV, V et VI furent remis dans le bon ordre. Tout compte fait, la continuité globale de la numérotation des cahiers indique sans nul doute que l'ensemble forme un deuxième tome contenant les livres IV à VI.

Ce ms. présente une autre particularité étrange. Le verso de la deuxième page de garde, feuille volante montée sur onglets, porte un πίναξ ancien, qui a dû être composé lorsque l'on a réuni ensemble les deux mss, celui de Platon et celui de Proclus, probablement au cours du XIVe ou du XVe siècle. Ce πίναξ commence donc par énumérer les huit dialogues de Platon contenus dans le premier ms. Ensuite on lit du second ms. la description suivante : πρόκλου πλατωνικοῦ διαδόχου περὶ τῆς κατὰ πλάτωνα θεολογίας βιβλία θ′. Enfin la mention finale : ταῦτα περιέχει ἡ παροῦσα βίβλος. De ces indications, on serait tenté de conclure que le πίναξ annonce la *Théol. plat.* en neuf livres, dont nous n'aurions plus conservé que six. Il est toutefois probable que l'explication du chiffre θ′ est beaucoup plus simple, et qu'il est le résultat d'un lapsus calami pour ϛ′ de l'auteur du πίναξ. Venant de dresser la liste des huit dialogues de Platon contenus dans le premier ms. en les numérotant de α′ à η′, celui-ci avait dans la tête le chiffre θ′ puisque la *Théol. plat.* est le neuvième traité contenu dans le manuscrit dans son entier.

Sur l'histoire du ms. avant son entrée dans la collection Ridolfi, nous ne savons pratiquement rien. C'est d'autant plus dommage qu'il est le plus ancien témoin actuellement conservé de la *Théol. plat.* On verra plus loin que P est l'archétype d'une nombreuse famille ; en particulier, il a été copié directement avant 1358, pour donner le modèle perdu de l'actuel *Bodl. Laud. Gr.* 18 (voir *infra*, p. CXI-CXIII). Il est donc probable que P se trouvait conservé dans une bibliothèque de l'Empire d'Orient au début du XIVe siècle. Il vint tardivement en Italie, semble-t-il, et nous savons qu'il a appartenu au cardinal Niccolò Ridolfi (1501-1550), neveu du pape Léon X (1475-1521) et petit fils de Laurent-le-

Magnifique (1349-1492). Le fonds de la bibliothèque de Ridolfi[1] avait été constitué par des Grecs venus en Occident au service des Médicis, J. Lascaris, Arsenios Apostolis, Matthieu Devaris et Nicolas Sophianos. Nous savons qu'après la mort de Lascaris (1534), Ridolfi avait racheté sa bibliothèque. Lascaris avait procuré deux exemplaires de la *Théol. plat.* aux bibliothèques de Florence[2], mais nous n'avons pas connaissance qu'il ait possédé lui-même un exemplaire de cet ouvrage de Proclus. En tout cas, notre ms. ne porte pas le fameux monogramme de Lascaris : Λ^{σ}. Arsenios Apostolis, compatriote crétois de Lascaris, introduit par lui successivement dans la Florence des Médicis, puis dans la Venise d'Alde Manuce, enfin dans la Rome de Léon X, jouait aussi le rôle de fournisseur en mss grecs pour Ridolfi. Celui-ci était devenu comme son protecteur attitré dans l'ambitieuse carrière ecclésiastique qu'il poursuivait. Par lui aussi le ms. a pu venir d'Orient entre les mains de Ridolfi[3]. C'est certainement à Rome qu'il a été copié directement pour le cardinal Gilles de Viterbe

1. Pour l'histoire de la collection Ridolfi, cf. L. Delisle, *Le Cabinet des Manuscrits...* I, Paris 1868, p. 207-212 ; R. Ridolfi, *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi (1501-1550)*, dans *La Bibliofilia* 31, 1929, 173-193 ; H. Omont, *Un premier catalogue des manuscrits grecs du Cardinal Ridolfi*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes* 49, 1888, 309-324 (notre ms. ne figure pas dans ce catalogue) ; un catalogue complet de la bibliothèque Ridolfi, dont l'auteur est Matthieu Devaris, est conservé dans le *Vat. gr.* 1567 et le *Paris. gr.* 3074. Dans ce dernier ms., au fol. 70v, sous le titre *Libri greci promiscue, In Capsa* 25, on trouve la description du *Paris. gr.* 1813 avec le n° 48, cf. G. Mercati, *Indice di manoscritti greci del cardinale N. Ridolfi*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'École française de Rome*, 30, 1910, 51-55 (réimprimé dans *Opere Minori*, vol. III, Città del Vaticano 1937, p. 126-129).

2. Le premier ms. aurait été acheté à Corfoue, cf. K. K. Müller, *Neue Mitteilungen über Janos Lascaris u. die Mediceische Bibliothek*, dans *Centralblatt f. Bibliothekswesen* 1, 1884, 380 ; le second faisait partie d'un lot de 44 mss achetés à Candie, le 3 avril 1492, cf. É. Legrand, *Bibliographie hellénique* I, Paris 1885, p. CXXXV s. et *ibid.* II, p. 325-327.

3. Cf. D. J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge (Mass.) 1962, p. 167-200, en particulier, p. 193.

(1465-1532), probablement au tout début du XVIe siècle, pour donner l'actuel *Neap. ex-Vind. gr.* 14 (voir *infra*, p. CX-CXI). Par l'intermédiaire du maréchal Pierre Strozzi († 1558), la bibliothèque Ridolfi, qu'il avait achetée, parvint à Catherine de Médicis (1519-1589), et notre ms. entra ainsi dans la collection des Rois de France, où il reçut la cote n° 2818.

Le ms. est écrit dans une belle minuscule très régulière. Les iotas souscrits y sont presque régulièrement adscrits ; il utilise aussi un grand nombre d'abréviations comme ἐσ· pour ἐστί, φυ΄ pour φύσις, φη΄ pour φησί, βα΄ pour βασιλεύς, π pour παρά etc. Un lecteur du XVe siècle a ajouté dans les marges quelques rares gloses, mais les vers qui ont rongé les marges, les ont souvent en partie fait disparaître. Le ms. a dû être abîmé très tôt ; les fonds des feuillets ont été consolidés ou remontés sur des onglets dont certains empiétaient sur le texte et cachaient des lettres. On verra dans la suite que ce détail a permis de découvrir que P est à l'origine de presque toute la tradition manuscrite. Le ms. a reçu au XVIIe siècle sa reliure de maroquin rouge aux armes de Louis XIV. Il a été entièrement restauré par la Bibliothèque Nationale en 1962.

V *Vaticanus graecus* 237. Saec. XIV, chart. 224× 156 mm, ff. IV+317. Misc. : I. Hermetis Trismegisti, *Sermones* I-XVIII, ff. 1-54r ; Anonymi, *Fragm. de intelligibilibus*, ff. 54v-55v ; II. Porphyrii, *Sententiae*, ff. 56-75 ; III. Procli, *Inst. theol.*, ff. 76-181 ; IV Eiusdem, *Plat. Theol.*, ff. 182-317[1].

Ce ms. est actuellement relié en deux volumes : vol. I = ff. 1-155, vol. II = ff. 156-317. En fait, il est composé d'un mélange de quatre mss. Le ms. I a reçu le sigle C dans l'édition des *Hermetica* de Nock-Festugière (Paris 1945) ; le ms. II, désigné par le sigle U

1. Cf. I. Mercati et P. Franchi de' Cavalieri, *Codices Vaticani Graeci*, t. I, Rome 1923, p. 303-305 et Dodds, p. XXXIII.

dans l'édition Mommert des *Sententiae* de Porphyre (Leipzig 1907), a appartenu à Janus Aquinus Madia Tabernàs qui a signé en 1553 ce manuscrit au f. 56r ; le ms. III est le codex B de l'édition des *Él. théol.* par E. R. Dodds (Oxford 1933). Il a pu appartenir au patriarche de Constantinople, Euthyme II, dont on a inscrit le nom au f. 181v, où l'on a aussi ajouté sa notice nécrologique[1]. Enfin le ms. IV est celui qui nous concerne. Les mss III et IV ne forment pas un volume unique puisque le ms. des *Él. théol.* compte quatorze cahiers numérotés de α' à ιδ', tandis que celui de la *Théol. plat.* en a dix-sept, numérotés de ιϐ' à κη'. Ces deux écrits, copiés par des mains différentes, ont donc été rassemblés après coup. On peut distinguer deux mains dans la copie de la *Théol. plat.* 1re main, ff. 182-237, soit les sept premiers cahiers, et 2e main, ff. 238-317, les onze derniers cahiers. Dans le papier, nous avons trouvé un filigrane en forme de couronne, aux ff. 192 et 223 nous reconnaissons le nº 4594 de Briquet (Fano 1312) et au f. 198 le nº 4598 (Paris 1362). On peut donc dater ce ms. IV du milieu du XIVe siècle.

Au f. 182 commence sans titre la table des chapitres du livre I, une main du XVIe siècle a rajouté un titre dans la marge sup. ; au f. 184, le copiste achevant la table a laissé un blanc de quatre lignes, ultérieurement comblé par le titre du chap. 1. Au f. 277, sans interruption, suit la table des chapitres du livre II, le livre II lui-même commence en haut du f. 278v avec son titre. Le ms. est malheureusement incomplet. On observe que vers la fin, le copiste remplit toujours la

1. Cette notice nécrologique a été publiée par V. Laurent, *Les dates du patriarcat d'Euthyme II de Constantinople (26 oct. 1410-29 mars 1416)*, dans *Byz. Zeitschr.* 54, 1961, 329-332, d'après la copie qui en a été faite dans le cod. *Ottob. gr.* 177, f. 57r. Cette partie du ms. est donc d'une date antérieure à 1416. Il est intéressant de noter qu'Euthyme, avant d'être patriarche de Constantinople, avait été supérieur du monastère de Stoudios, cf. V. Laurent, s.v. *Euthyme II*, dans *Dict. Hist. Géogr. eccl.* vol. XVI, col. 59-61.

même surface dans la page mais y inclut de plus en plus de lignes : 18 au f. 238, puis 24 au f. 264v, pour finir avec 30 au f. 317v. Cette particularité semble s'expliquer par le fait que le modèle de V était déjà mutilé et que le copiste cherchait à faire tenir le reste de son texte dans le cahier qu'il avait en train. Mais ce ms. semble doublement mutilé puisque le f. 314v, entièrement plein, cesse brusquement sur les mots ἐπέκεινα τῶν (II 9, p. 106.25 Portus). Il était plus complet quand il a été copié au xve siècle pour donner le *Marc. gr. 193* (voir *infra*, p. cxiii), mais il était déjà dans son état actuel au milieu du xvie siècle, lorsqu'il fut copié de nouveau pour donner le *Matrit. gr.* 4744 (voir *infra*, p. cxiii-cxiv). Le ms. a été soigneusement copié sur un exemplaire difficile à lire, si l'on en juge par les blancs laissés dans le texte par les deux copistes qui y ont travaillé. Il est défiguré par deux gros défauts. Au f. 262v, sans aucune interruption dans le texte V saute un long morceau : τῶν (*infra*, p. 99.1) — προκλητικὸν (*infra*, p. 105.21), omission qui très probablement est due à un feuillet découpé dans le modèle. Elle se retrouve dans les deux copies de V. D'autre part, comme conséquence d'un mauvais pliage du binion intérieur du quaternion ιε′ (ff. 205-213), l'ordre des ff. 208 à 211 a été perturbé. La continuité du texte exige la suite 210 211 208 209, qui est devenue actuellement 208 209 210 211. Un lecteur moderne avait déjà aperçu ce défaut et a indiqué en note la bonne séquence des folios. Il y a quelques rares corrections. Le 2e copiste a transcrit quelques gloses qu'il trouvait probablement dans les marges de son modèle (cf. *infra*, p. 127). Des notes marginales ont été ajoutées au xve et au xvie siècles par un lecteur grec (au f. 200v on trouve dans la marge sup. cette invective : πόρνους μοιχοὺς φεῦγε μοι καὶ μοναχοὺς ὁμοίως) et ensuite par un lecteur latin.

Le ms., venu de Grèce en Occident on ne sait quand, a dû entrer à la Bibliothèque Vaticane entre 1475 et

1481, puisqu'il ne figure pas dans l'inventaire de 1475 et qu'il apparaît pour la première fois dans l'inventaire effectué par Platyna en 1481 (*Vat. lat.* 3947, f. 58)[1]. Il a très probablement été prêté le 1er juin 1502 à Jacques Questenberg[2]. Nous ne savons pas l'usage qu'il en fit.

*
* *

Comparons d'abord ces deux manuscrits, P et V, dans le texte du livre I et montrons qu'ils nous transmettent de ce texte deux recensions indépendantes. P est notre plus ancien témoin, mais V, plus récent que lui, ne peut pourtant pas en être une copie puisqu'il contient plus de texte que P. En effet, on relève dans P les huit omissions suivantes :

1) *Infra*, p. 35.15-16 τὸ ἓν ὂν *ὑπὲρ οὗ κἂν τοῖς ποιήμασιν ἐπραγματεύετο, τὸ δὲ ἓν ὂν* εἴτ' οὖν V : ὑπὲρ... ἓν ὂν om. P ;

2) p. 40.9-11 ἀποδείξεσιν *εἰς τὴν τοῦ ὄντος θήραν. Ὅτε τοίνυν ἡ μὲν χρῆται ταῖς ἀποδείξεσι καὶ* πρὸ τούτων V : εἰς...ἀποδείξεσι om. P ;

3) p. 46.9 τῆς τοῦ ἑνὸς ἀποστάσεως, *εἰ θέμις εἰπεῖν.* Οἷς μὲν γὰρ V : εἰ... εἰπεῖν om. P ;

4) p. 54.20-21 διακρινόμενον *δευτέραν ἔχει μετὰ τοῦτο τάξιν, τὸ δὲ διακεκριμένον* πορρώτερον V : δευτέραν... διακεκριμένον om. P ;

1. Cf. R. Devreesse, *Le fonds grec de la bibliothèque vaticane des origines à Paul V* (Studi e Testi 244), Città del Vaticano 1965, p. 93. On retrouve notre ms. dans les inventaires suivants : en 1484, *ibid.* p. 130 ; vers 1510, *ibid.* p. 164 ; en 1518, *ibid.* p. 198 ; vers 1517-1518, *ibid.* p. 246 ; en 1533, *ibid.* p. 281 ; vers 1539, *ibid.* p. 326 ; en 1548, *ibid.* p. 409.

2. Cf. G. Mercati, *Opere minori*, t. IV (Studi e testi 79), Città del Vaticano 1937, p. 450. Voir aussi P. Paschini, *Un Ellenista Veneziano del Quattrocento : Giovanni Lorenzi*, Venise 1943, p. 29. C'est Questenberg qui a copié une traduction par Lorenzi du *Contra Math.* de Sextus Empiricus dans le ms. *Vat. lat.* 2990, f. 266-381. En comparant avec ce ms., on pourrait savoir si les notes latines du ms. *Vat. gr.* 237 sont de Questenberg.

5) p. 58.4-5 τὸ ἓν *οὔτε ὡς τὰ πρὸ αὐτῆς ὑπερανενήνεκται τῆς οὐσίας τὸ ἕν, ἀλλ'* ἓν V : οὔτε... τὸ ἕν om. P ;

6) p. 66.4-6 τὸ εἶναι, *φησὶν ὁ Παρμενίδης κατὰ μέθεξιν δὲ θεός (ὅ μοι καὶ ὁ 'Αθηναῖος...)* ἐνδεικνύμενος V : φησὶν... 'Αθηναῖος om. P ;

7) p. 71.9-10 ἀνακυκλούμενα, *τοῦ δὲ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας ἐκ τῶν νοερῶν ἀποπληρούμενα* καὶ ταυτότητος V : τοῦ... ἀποπληρούμενα om. P ;

8) p. 106.14-15 προόδων *τὸ πρώτιστον καὶ ἑνιαῖον κάλλος · καὶ ἵδρυται μονοειδῶς* ἐν τῇ νοητῇ περιωπῇ V : τὸ... μονοειδῶς om. P.

Remarquons en passant que, dans les cas 1, 2, 4, 5 et 7, l'omission s'explique par le phénomène de l'homoioteleuton.

Il résulte de cette observation que nécessairement les recensions de P et de V sont indépendantes. Toutefois celle de V présente aussi des défauts qui lui sont propres. D'abord, dans le livre I, cinq omissions, dont l'une couvre 62 lignes de cette édition :

1) *Infra*, p. 29.3-5 τῆς ψυχῆς *διὰ τῶν ἀγωνιστικῶν λόγων γυμνάζωμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς* τῇ πρὸς P : διὰ... ψυχῆς om. V ;

2) p. 40.22-24 αὐτοὺς *καὶ προβιβάζειν τῇ τῶν πραγμάτων θεωρίᾳ σπουδάζοιμεν. Πρὸς δὲ αὖ τοὺς* τῶν ὄντων φιλοθεάμονας P : καὶ... αὖ τοὺς om. V ;

3) p. 50.17-18 ἢ πρὸ τῶν *ὄντων οἱ ἀριθμοί, λέγοι διαρρήδην ὅτι τὸ πρώτιστον ὂν πρὸ τῶν* ἀριθμῶν P : ὄντων... πρὸ τῶν om. V ;

4) p. 84.6-7 γενόμενα *καὶ τῆς ὑποκειμένης ἀζωΐας ἀναπλησθέντα,* τῇ μὲν P : καὶ... ἀναπλησθέντα om. V ;

5) p. 103.11-105.21 πολλαπλασιασμοῦ *τῶν ὅλων ἀγαθῶν............. καὶ τὸ προκλητικὸν* τῶν κρυπτομένων P : τῶν... προκλητικὸν om. V.

Les omissions 1, 2 et 3 s'expliquent aussi par l'homoioteleuton.

D'autre part, si l'on totalise les cas où les leçons de P et de V sont en concurrence, on constate que dans 65% des cas la bonne leçon vient de la recension de P et seulement dans 35 % de celle de V. On peut donc dire que la recension de P est en règle générale meilleure que celle de V.

Les deux recensions de P et de V ont pourtant un certain nombre de fautes communes qui dérivent de leur modèle commun. Un bon nombre ont déjà été corrigées par les copistes ou les possesseurs des mss plus récents. Nous avons proposé nous aussi nos propres conjectures, mais il reste des fautes que nous n'avons pas su réparer, *infra*, p. 36.11-12 ; 91.14 ; 114.15-16, et des lacunes que nous avons cru pouvoir déceler, *infra*, p. 26.16 ; 35.16 ; 44.13 ; 59.8 ; 95.15 ; 117.17. Enfin nous croyons pouvoir avancer que ce modèle de P et de V était un manuscrit déjà translittéré en minuscules, puisque c'est par cette écriture minuscule que peuvent au mieux s'expliquer les fautes suivantes : *infra*, p. 11.14 ἀναπλώσας P[1] : ἀναπλάσας PV ; p. 12.12 ἐπονομάζοντες P : ἐπονομάζων δὲ V ; p. 52.17 ἀναφαίνεται f : ἀναφέρεται PV ; p. 57.26 ψυχικῇ o : ψυχῇ PV ; p. 70.17 γνωστικῆς z : γνωστῆς PV ; p. 87.13 διανομῆς Portus : διαμονῆς PV ; p. 111.24 τεῦξιν nos : τάξιν PV.

Cela étant, puisque dans tous les autres mss on retrouve soit le système des omissions et des fautes de P, soit celui de V, et qu'en aucun on ne voit que les fautes communes à P et à V n'ont été évitées, il en résulte que tous ces mss se classent en deux familles et deux seulement, dont P et V sont les chefs de file.

*
* *

II. *Manuscrits secondaires descendants de P.*

o *Bodleianus Laudianus Graecus* 18. Anno 1358, chart., 259×175 mm, ff. II+288+I. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-241v, Eiusdem, *Inst. theol.* ff. 242-288v[1].

1. Cf. H. O. Coxe, *Cat. Cod. Manuscript. Bibl. Bodl.*, Pars I[a],

Ce ms. a été entièrement écrit par le même copiste Στηλιανός surnommé Χοῦμνος, qui a disposé à la fin de son travail, au f. 288v, les cinq colophons suivants :

(1) τῷ συντελεστῇ τῶν καλῶν θ(ε)ῷ, χάρις.
(2) σύ, βίϐλε, μακάριζε τὸν γράψαντά σε,
πλὴν οὐ δι' αὐτῆς, οὐδὲ γὰρ σθένος ἔχεις·
ἀλλὰ δι' ἀνδρῶν εὐμαθῶν φιλεμπόνων,
τῶν ἰδίαις σε κατεχόντων παλάμαις.
(3) στηλιανὸς ἦν ὁ γράψας, ὁ καὶ τοὐπίκλην χοῦμνος.
(4) θεοῦ διδόντος, οὐδὲν ἰσχύει φθόνος·
καὶ μὴ διδόντος, οὐδὲν ἰσχύει πόνος[1].
(5) ἐτελειώθη δὲ χ(ριστο)ῦ χάριτι, ἐν ἔτη (sic) ϛωξϛω :
ἐξόδῳ πολλῷ τοῦ κυροῦ ἰω(άνν)ου τοῦ κωντοστεφάνου
τοῦ ἀπὸ τὴν κωνσταντινούπολιν.

Le dernier colophon nous informe que ce ms. a été copié en l'année du monde 6866 = 1358 de l'ère chrétienne pour Jean Contostephanos qui était originaire de Constantinople[2]. Or, le 3 novembre de la même

Oxonii 1853, col. 501-502 ; F. Madan and H. H. E. Craster, *A Summary Catalogue of the Western Manuscripts*... II 1, Oxford 1922, pp. 15-16, pour la provenance, et p. 30 n° 704 ; Dodds, p. XXXVII. Il existe en outre une description de ce ms. par Kirsopp Lake, non publiée et conservée à la Bodleian Library sous la cote R. 13. 107 a.

1. Pour l'origine de cette formule, comparez l'inscription chrétienne publiée par H. Grégoire, *Recueil*..., n° 230ter : Σ[τα]υροῦ [παρόντος] οὐδὲν ἠσχύει φθόνος, et les parallèles cités par E. Peterson, Εἷς θεός, Göttingen 1926, p. 35. Pour la formule du premier colophon, cf. A. Turyn, *Codices graeci Vaticani saeculi XIII et XIV scripti annorumque notis instructi*..., Città del Vaticano 1964, p. 70 et 172, et pour le quatrième colophon, *ibid.*, p. 74, avec la référence à Grégoire de Nazianze, *Carm.* I 2, 32. 127-128 (P. G. 37, 926 A).

2. Sur la famille des Contostephanoi, cf. Ch. du Cange, *Familiae augustae byzantinae*, Paris 1680, p. 180-181, et H. Grégoire, dans *Rev. de l'Instruction publique en Belgique* 51, 1909, 152-159. Sur ce Jean Contostephanos, cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*, 2. Aufl., München 1897, p. 755. Sur le copiste Stilianos Choumnos, cf. M. Vogel u. V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber*..., Leipzig 1909, p. 407.

année, ce même Jean Contostephanos faisait copier par le moine Λογγῖνος son ami, un autre ms. contenant trois dialogues de Platon, le commentaire d'Hermias sur le *Phèdre* et celui de Proclus sur le *Parménide*. C'est le *Laurentianus*, *Conv. Soppr.* 103[1]. La souscription monocondyle du bon moine nous dit que son travail a été réalisé διὰ συνδρομῆς καὶ ἐξόδου τοῦ πανευγενεστάτου διδασκάλου, κυροῦ ἰωάννου τοῦ κωντοστεφάνου. On en conclura peut-être que ce Jean Contostephanos était professeur de philosophie platonicienne à Constantinople. Ce *Laurentianus* eut une histoire très simple : après Contostephanos, il appartint sans doute à un *Ioannes Quirini Stinphalidos*[2] dont le nom revient deux fois aux ff. 194 et 440. Il fut acheté ensuite par Antonio Corbinelli († 1425), légué par lui au monastère florentin de La Badia, et de là il entra à la Laurentienne[3]. Le *Laud. Gr.* 18 devait avoir un sort plus fameux. Il vint aussi en Italie, on ne sait comment, et fut acheté par le prince des ἄνδρες εὐμαθεῖς φιλέμπονοι auxquels le copiste l'avait destiné dans son deuxième colophon, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1491). Celui-ci inscrivit son *ex libris* au f. 288v et l'on sait que les 55 conclusions soutenues par lui à Rome en 1486 sont dérivées en droite ligne de la *Théol. plat.* et des *Él. théol.*: c'est donc dans ce beau ms. qu'il étudia ces textes. Pico avait connu à Florence, au moment où il y faisait ses études, son contemporain Domenico

1. Cf. E. Rostagno et N. Festa dans *Studi ital. di filol. class.* 1, 1893, 152-153. On trouve une reproduction du monocondyle (f. 464v) dans Wattenbach, *Specimina* 33, et Vitelli e Paoli, *Coll. Fiorent.* 39. Sur le copiste, cf. M. Vogel u. V. Gardthausen, *op. cit.*, p. 265. Ce ms. est lui-même une copie du *Paris gr.* 1810, cf. P. Couvreur, *Hermias... In Platonis Phaedrum Scholia...* Paris 1901, p. xiii et R. Klibansky et C. Labowsky, *op. cit.*, p. xxxiv.

2. De la famille des Quirini-Stampalia, vénitiens, branche des Quirini, seigneurs d'Astypalée, une île des Cyclades, depuis 1206.

3. Cf. R. Blum, *op. cit.*, pp. 63, 67, 77, 117, 161. Dans la collection de Corbinelli, il portait le n° 37, à La Badia il avait la cote 88.

Grimani[1] (1461-1523). Fait Cardinal en 1497 au titre de S. Marc, ce dernier racheta l'année suivante (1498) la bibliothèque de Pico et singulièrement notre *Laud. Gr.* 18. A son tour, il y inscrivit son *ex libris* au recto du f. 1 marg. sup. ; il a été gratté depuis, mais on peut encore parfaitement bien le lire à la lumière ultra-violette. Érasme, qui visita la bibliothèque du Cardinal en juillet 1509, dit qu'elle était « bibliothecam πολυγλωττοτάτην » et en 1515, se souvenant de cette visite, il écrivait à Grimani : « tua bibliotheca quam domi habes ditissimam et omniiugis omnium linguarum libris refertam »[2]. Après la mort de Grimani, ses livres allèrent au couvent de St-Antonio di Castello à Venise[3], c'est là que fut copié en 1539 le *Parisinus graecus* 1830 (voir *infra*, p. XCVI). S'y trouvait-il encore lorsqu'il fut de nouveau copié pour Hans Jakob Fugger

1. Sur Grimani, cf. P. Paschini, *Domenico Grimani Cardinale di S. Marco († 1523)* (Storia e Letteratura 4), Roma 1943, et sur sa bibliothèque, cf. Th. Freudenberger, *Die Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani*, dans *Hist. Jahrbuch* 56, 1936, 15-45.

2. Sur la visite d'Érasme à Grimani, cf. P. de Nolhac, *Érasme en Italie*, Paris 1898, pp. 87-89. Le récit de cette rencontre se trouve dans une lettre à Augustinus Steuchus du 27 mars 1531, cf. P. S. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. IX, Oxford 1938, p. 206 = *Ep.* 2465.44 (pour la citation). La lettre d'Érasme à Grimani est l'*Ep.* 334.143-144, ed. Allen, t. II, Oxford 1900, p. 77. On possède encore un catalogue de la bibliothèque de Grimani, c'est le *Vat. lat.* 3960, fol. 1-13r. On trouve effectivement au fol. 2r, sous le n° 18, notre ms. décrit ainsi : *Procli libri sex in platonis theologiam. — Procli theologica elementalio.*

3. Sur l'histoire des livres de Pico et de Grimani, cf. Pearl Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, New York, 1936, pp. 18 ss. P. Kibre écrit p. 21 : « But so far none have appeared bearing Pico's name as former owner. » Le *Laud gr.* 18 serait-il le seul ms. à porter les deux *ex-libris*? Nous résumons ici les diverses indications des possesseurs :

(1) ἐξόδῳ πολλῷ τοῦ κυροῦ ἰω(άνν)ου τοῦ κωντοστεφάνου (f. 288v) ;

(2) hic liber est Johannis Pici de la Mirandola (f. 288v) ;

(3) Liber Dominici Grimani Car[dina]lis S. Marci (f. 1r) ;

(4) Liber Guilielmi Laud Archie[pisco]pi Cantuar[iensis] et Cancellarii Universitatis Oxon[iensis]. 1633 (f. 1r).

par Georges Triphon à Venise entre 1546 et 1555? Nul ne sait, en tout cas la copie, l'actuel *Monacensis graecus* 98, ne laisse aucun doute sur son modèle (voir *infra*, p. CXVII s.). Fait plus frappant encore, les deux mss. présentent la même reliure caractéristique des mss. Fugger en maroquin rouge avec les plats bien connus. Une chose est certaine, c'est que le *Laud. Gr.* 18 a reçu cette reliure après la copie du *Monac. gr.* 98, car le couteau du relieur, en rognant les feuillets du *Laudianus*, a mutilé des gloses marginales qui avaient été lues entièrement par le *Monacensis*. Pourtant, semble-t-il, le *Laudianus* n'est jamais entré dans la collection Fugger[1] ; celui-ci n'aurait-il pas fait relier le *Laudianus* en même temps que le sien propre pour remercier du prêt? Finalement le ms. fut acheté par l'archevêque Laud, où et quand nous ne savons pas. Laud fut le dernier à y faire inscrire son *ex libris* (f. 1 marg. inf.), avec la date 1633, qui est peut-être celle de l'acquisition, et le ms. fut donné par lui à la *Bodleian Library* en 1635[2]. Une dernière particularité du *Laud. Gr.* 18 doit être signalée, qui éclairera peut-être un jour son histoire. Il porte dans les marges supérieures des f. 1r et 242r deux cryptogrammes comprenant des caractères hébraïques et d'autres signes, qui ne semblent ni sémitiques ni classiques, écrits dans une cursive italienne. Le mystère de ces cryptogrammes reste entier, mais il semble qu'ils pourraient donner, à celui qui réussirait à les lire, une indication sur un possesseur du ms. entre Contostephanos et Pico.

Le ms. a été copié avec grand soin et revu entièrement par le copiste lui-même, qui a gratté de nombreuses

1. On ne trouve aucun manuscrit de la *Théol. plat.* dans les catalogues anciens des bibliothèques de Ulrich, Georg et Philipp Eduard Fugger, qui ont été publiés par P. Lehmann, *Eine Geschichte der alten Fuggerbibliotheken*, II. Teil, *Quellen und Rekonstruktionen*, Tübingen 1960.

2. Sur Laud, voir la biographie classique de H. R. Trevor-Roper, *Archbishop Laud* (1573-1645), 2nd ed., London 1962, et la notice de F. Madan et H. H. E. Craster, *Summary Catalogue...* II 1, p. 12-19.

fois et corrigé dans ses grattages. C'est après ce labeur de correction qu'il a écrit, croyons-nous, le colophon nº 4, dont l'encre est plus noire que celle des autres. On peut donc distinguer entre o = le copiste *in scribendo* et o^1 = le copiste *in revisendo*. Le copiste a ajouté dans les marges les numéros des chapitres (accompagnés du titre pour les 13 premiers chapitres du Livre I), des omissions, des gloses, des σημείωσαι. On trouve en outre dans les marges plusieurs passages omis qui ont été restitués par un lecteur du xve siècle que nous appelons o^2. Ces restitutions sont toujours précédées du signe .ϙ. Enfin divers lecteurs du xve ou du xvie siècle ont ajouté des notes en grec et en latin.

Parisinus graecus 1830. Anno 1539, chart., 325× 220 mm, ff. III+330. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-227v, Eiusdem, *Inst. theol.* ff. 279-330v[1].

Ce manuscrit a été entièrement écrit par Valeriano Albino, qui était bibliothécaire au Couvent St.-Antonio di Castello à Venise, où étaient venus les livres de Grimani après sa mort (1523). C'est une copie directe de o après les corrections de o^2. Il vint d'Italie à Fontainebleau parmi les livres de Jérôme Fondule et fut catalogué par Ange Vergèce en 1544. Il reçut une reliure aux armes d'Henri II et Diane de Poitiers. Son papier offre en filigrane *Deux flèches en sautoir surmontées d'une étoile*, type Briquet 6289 (Pistoie 1511). Aucune glose marginale.

1. Cf. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la B. N.* 2e partie, Paris 1888, p. 150. Au f. 277v, on lit le colophon suivant :

Οὐαλεριᾶνος φορολιβιεὺς ὁ ἀλβίνου, κανονικὸς τῆς πολιτείας τοῦ ἁγίου σ(ωτῆ)ρ(ο)ς καλουμένης, ταύτην τὴν βίβλον ἐνέτισι (= à Venise) ἐν τῷ μοναστηρίῳ τοῦ ἁγίου ἀντωνίου, ἔγραψε, ἐν ἔτη (sic) τοῦ κ(υρίο)υ ἡμῶν ͵αφλθ : ἑπτὰ τοῦ μαρτίου φθειρομένη (7 mars 1539). Un colophon analogue se trouve au f. 330v. Sur le copiste, cf. M. Vogel u. V. Gardthausen, *op. cit.*, p. 369-372.

Parisinus graecus, 1829. Saec. XVI, chart., 325×225 mm, ff. III+229. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-229v[1].

Ce ms. a été écrit par deux copistes, le changement de main se produit au f. 49. Il ressemble beaucoup au précédent, mais il est beaucoup moins soigné. Il a très probablement été écrit dans le même temps. On y retrouve le filigrane *Deux flèches en sautoir surmontées d'une étoile* que présentait le *Paris. gr.* 1830. En outre, on trouve aussi *Ancre dans un cercle surmonté d'une étoile*, type Briquet 478 (Bergame 1502) et *Arbalète dans un cercle surmonté d'une fleur de lys*, type Briquet 761 (Udine 1533). Il vint à Fontainebleau en même temps que le précédent. Il porte une notice de la main de Constantin Palaeocappa, le calligraphe crétois qui rédigea avec Ange Vergèce les notices de chacun des mss. de Fontainebleau entre 1549 et 1552. Il offre une reliure aux armes d'Henri II. C'est néanmoins une copie directe de o, indépendante du *Paris. gr.* 1830. En effet, il a rubriqué, dans le livre I, à leur place les titres des chapitres de α' à ιγ' comme o, tandis que le *Paris. gr.* 1830 avait continué à ajouter les titres jusqu'au chapitre ιη'. Aucune glose.

Monacensis graecus 98. Saec. XVI, chart., 333×235 mm, ff. II+444+II. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-255v, Eiusdem, *In Alc.* ff. 256-286, Pselli, *Varia* ff. 387 ss[2].

Ce ms. est probablement un *miscellaneus*. La *Théol. plat.* a été copiée par Georges Triphon qui a ajouté à la fin de sa copie (f. 255v) les colophons qui se trouvent au f. 288v du *Laud. Gr.* 18 dans l'ordre (1), (2), (4), puis, en démarquant le colophon (3), il a écrit : γεώργιος ἦν ὁ γράψας, ὁ καὶ τοῦ πεἰκλην (sic) τρίφων[3]. Ce ms.

1. Cf. H. Omont, *ibid.*, p. 150.
2. Cf. I. Hardt, *Cat. cod. manuscript. graec. Bibl. reg. Bavaricae* I, Monachii 1806, p. 513-521. Sur le copiste, cf. M. Vogel u. V. Gardthausen, *op. cit.*, p. 86.
3. On connaît, copié par Georges Triphon et portant le même colophon, un autre ms., le cod. *Amstelodamensis graec.* I A 15-16, qui contient la *Bibliothèque* de Photius. Il a été achevé le 15 mai

a donc certainement été copié à Venise sur le *Laud. Gr.* 18. On possède d'autre part une liste des emprunts de Triphon à la *Marciana* qui s'échelonnent entre le 12 mars 1546 et le 4 nov. 1555. On a donc toute raison de croire que le ms. a été copié autour de 1550. Il fut copié pour Hans Jacob Fugger[1] (1516-1575) comme l'atteste sa reliure et la vieille cote qu'il possédait dans cette collection : Stat. V. 3. Il vint bientôt d'Augsbourg à Munich dans la bibliothèque des ducs de Bavière avec toute la collection Fugger. C'est une copie directe du *Laud. gr.* 18 avec toutes ses gloses marginales. Ces additions marginales ont été insérées, quelquefois en mauvaise place, comme l'omission ἡ πρώτη... πλήθους (*infra*, p. 45.12-13) réparée par o^2 et mal placée dans o au-dessus du titre du chap. ιδ', a été complètement déplacée dans le *Monac.* (o, f. 16v ; *Monac. gr.* 98, f. 16r). Mieux encore, o^1 avait ajouté en marge le bout de texte πάντα δὲ... θεῶν (p. 86.26-87.1) en le faisant précéder de la rubrique κείμενον dont le *compendium* a été lu par Triphon μηκείνων (!) et inséré dans le texte (o, f. 31v ; *Monac. gr.* 98, f. 32 r). Ces détails prouvent sans aucun doute la dépendance directe du *Monacensis* par rapport à o.

1548 ; cf. E. Martini, *Textgeschichte der Bibliotheke...*, Leipzig 1911, p. 26-27. Le colophon (à la fin du vol. 16) se lit : γεώργιος ἦν (sic) ὁ γράψας οὗ καὶ τὸ πίκλην τρίφων. C'est une copie du *Marc. gr.* 451 (cf. *ibid.*, p. 79-80). Deux mss. d'Oxford, les *Bodl. Misc.* 23 et 25, copies des *Marc. gr.* 337 et 496 respectivement, ont aussi été copiés par Georges Triphon en 1543. Enfin, Ch. Graux, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial*, Paris 1880, p. 78, a aussi énuméré plusieurs mss. à la B. N. de Madrid, qui ont été copiés par Triphon pour le cardinal de Burgos, Francisco de Mendoza, en 1555.

1. Sur H. J. Fugger et sa famille, cf. P. Costil, *Le mécénat humaniste des Fugger*, dans *Humanisme et Renaissance* 6, 1939, 20-40 et 154-178, et P. Lehmann, *op. cit.*, I. Teil, Tübingen 1956. Pour un bref aperçu, cf. P. Lehmann, *Vorausblicke auf eine Geschichte der alten Fugger-Bibliotheken*, dans *Hist. Jahrbuch* 74, 1955, 699-702.

Vaticanus graecus 1739. Saec. XVI, chart., 233×168 mm, ff. IV+336. Misc. : I. Procli, *Plat. Theol.* ff. III-313 ; II. Theodori lectoris, *Excerpta* ff. 319-332[1].

Deux mains ont travaillé sur ce ms. : 1re main ff. III-112v et 319-332, 2e main ff. 113-313. Ces scribes ont rarement ajouté des gloses marginales, mais on y reconnaît celles de o. Des sondages dans le texte montrent que ce ms. est en effet une copie[2] de o après les corrections de o^{2}. Dans les marges on trouve de nombreuses notes latines, en particulier de nombreuses références aux *Él. théol.* par le numéro des propositions. Ces notes ne sont donc pas dépourvues d'intérêt. Ce ms. vient de la bibliothèque d'Alvise Lollino[3], évêque de Bellune (1547-1626) ; il se retrouve dans le catalogue alphabétique de cette collection (= *Vat. lat.* 7138) sous le n° 118, et dans l'inventaire dressé à son arrivée au Vatican (= *Vat. lat.* 7762) sous le n° 55. Lollino était né en Crète, avait fait ses études à Padoue et s'était fixé à Venise. C'est sans doute là qu'il acquit ou fit copier le *Vat. gr.* 1739.

Avec ce ms., nous achevons les copies connues de o.

n *Monacensis graecus* 547. Saec. XV, chart., 210×145 mm, ff. II+357+I. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-303, Eiusdem, *Inst. Theol.* ff. 304-354[4].

1. Cf. *Codices Vaticani Graeci* 1684-1744, rec. C. Gianelli, Città del Vaticano 1961, p. 140-141.

2. Voici une bonne preuve d'ordre externe que *Vat. gr.* 1739 est une copie directe de o. On ne sait pourquoi, le copiste de o a laissé blanc tout le f. 14v sans qu'il y ait d'interruption de texte. Le copiste du *Vat. gr.* 1739 a ménagé dans sa copie un blanc équivalent (les 2/3 du f. 21r et tout le f. 21v) au même endroit du texte.

3. Sur ce Lollino, cf. P. Battifol, *Les manuscrits grecs de Lollino, évêque de Bellune,* dans *Mél. d'arch. et d'hist. de l'Éc. franç. de Rome* 9, 1889, 28-48.

4. Cf. I. Hardt, *op. cit.*, t. V, pp. 365-369. H. D. Saffrey remercie les autorités de la *Staatsbibliothek* de Munich, qui ont bien voulu prêter le ms. à la Bibliothèque Nationale de Paris où il a pu l'examiner.

Le *Monac. gr.* 547 est un gros manuscrit qui compte 45 cahiers, tous quaternions, sauf le dernier qui est un ternion. Ces cahiers sont signés doublement : ils portent d'une part une numérotation grecque, contemporaine de la copie, au premier folio de chaque cahier dans le coin droit de la marge inférieure (plusieurs de ces chiffres ont disparu sous le ciseau du relieur), cette première numérotation devait aller de α′ à λη′ pour la *Théol. plat.* (les *Él. théol.* forment, en fait, un autre ms. avec une numérotation autonome qui commence à α′ au verso du dernier folio du premier cahier) ; une deuxième numérotation en chiffres arabes doit dater de la reliure du manuscrit et va de 1 à 36 pour la *Théol. plat.* (les cahiers 12 et 34 ne sont pas numérotés, ils ont été sautés dans cette numérotation). Ce ms. résulte donc de la réunion de deux mss., le premier contenait la *Théol. plat.* et il a été entièrement copié par le même scribe, le second offrait les *Él. théol.* copiés par trois mains différentes dont aucune ne se retrouve dans la *Théol. plat.*[1]. Le copiste de la *Théol. plat.* s'est occasionnellement corrigé et parfois a réparé en marge ses omissions. De plus, les marges de ce manuscrit sont remplies de notes, conjectures ou corrections d'un lecteur dont l'écriture est familière aux éditeurs de textes néoplatoniciens, le cardinal Bessarion. C'est Bessarion qui a en outre ajouté dans la marge supérieure en titre courant une numérotation continue des livres et chapitres. C'est lui aussi qui a irrégulièrement collationné ce manuscrit avec un autre de la famille de V, très probablement le *Marc. gr.* 193. A un moment de sa vie, Bessarion a fait copier ce manuscrit n, texte et gloses marginales par divers copistes à son service sur un bel exemplaire en parchemin, c'est le *Marc. gr.* 192 (voir *infra*, p. CXXVII s.). Mais Bessarion a continué, même après cette copie, à utiliser le manus-

1. Cf. Dodds, p. XXXVIII, n° 33. Cette partie du ms. a aussi été collationnée par Bessarion avec deux autres mss. de sa bibliothèque, le *Marc. gr.* 512 et le *Marc. gr.* 193.

crit n, il y a ajouté de nouvelles gloses : ce manuscrit semble avoir été son exemplaire de travail.

Le caractère « familier » de ce livre est encore bien davantage révélé par le fait que ce ne sont pas seulement les marges que Bessarion a criblées de sa petite écriture, mais aussi les pages restées blanches. Voici, en suivant l'ordre du manuscrit, tout ce que l'on peut relever de la main de Bessarion[1]. Normalement, on devrait d'abord trouver le fameux *ex libris* en grec et en latin que tous les manuscrits de Bessarion portent sur leur folio de garde. Il devait y figurer probablement au verso du fol. II, mais on a découpé dans ce fol. II une large bande dans le haut qui devait contenir cette inscription. On peut cependant lire encore, au verso de ce fol. II, l'hymne à Dieu, attribué quelquefois, et à tort, à Proclus[2]. Au fol. 303v, on peut lire une homélie en l'honneur de S. Michel ; on ne sait pas à quelle occasion elle a été écrite ni si elle a été prononcée, mais un parallèle très étroit avec l'*Oratio dogmatica pro unione* de Bessarion ne peut laisser aucun doute sur son auteur[3]. Au fol. 354v-355r, Bessarion a constitué

1. Nous résumons ici l'étude de H. D. Saffrey, *Notes autographes du cardinal Bessarion dans un manuscrit de Munich*, dans *Byzantion* 35 (Mélanges H. Grégoire), 1965, 536-563.

2. Cet hymne à Dieu a été attribué à Proclus par A. Jahn, *Eclogae e Proclo de Philosophia Chaldaïca*, Halle 1891, p. 62 ss. et J. Dräseke, *Zu Proklos' Hymnos auf Gott*, dans *Zeitschr. für wiss. Theologie* 39, 1896, 293 ss. Cette attribution a été rejetée avec raison par W. Kroll, A. Ludwich et E. Vogt (voir *Procli Hymni*, p. 34, n. 3). Dans la tradition manuscrite, cet hymne se trouve soit parmi les *Carmina* de S. Grégoire de Nazianze (I 1, P. G. 37, 507-508) soit seul comme ici.

3. Cette homélie est mentionnée comme anonyme par Fr. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica graeca*, 3e éd., t. II, Bruxelles 1957, nº 1290 d. Elle a été publiée (avec des fautes) par A. Jahn, *Anecdota graeca theologica*, Leipzig 1893, p. 117-118. On pourrait l'intituler : « Panégyrique de saint Michel Archange, prononcé par un jeune clerc en présence de ses parents. » Ceci permettrait de dater l'homélie de la jeunesse de Bessarion, avant sa venue en Occident pour le Concile de Florence (1438). Dans ce cas, le ms. de la *Théol. plat.* serait donc au moins du début du xve siècle.

une copie de tous les extraits tirés de Porphyre et cités par S. Cyrille d'Alexandrie dans son *Contra Julianum*. Or, on retrouve dans les marges du cod. *Marc. gr.* 123 (Saec. XIII-XIV), soit de la main du copiste, soit de celle de Bessarion, des mentions marginales en face de chacun de ces passages ; Bessarion s'est donc servi des pages blanches du *Monac. gr.* 547 pour extraire du *Marc. gr.* 123 toutes ces citations de Porphyre[1]. Au fol. 356v, Bessarion a copié de sa main des extraits de Marius Victorinus, *Ad Candidum Arrianum* §§ 4, 7 et 9, P.L. 8, col. 1021 C-1024 B, sur les modes de l'être et du non-être[2]. Au fol. 357v-358r, on lit encore des notes et des schémas sans signification spéciale. Enfin, au fol. 359r, on trouve de la main du cardinal, les comptes des propriétés du patriarchat latin de Constantinople en Crète. Cette page-là ne peut évidemment dater au plus tôt que de 1463, année dans laquelle Bessarion succéda à son aîné, le Cardinal Isidore de Kiev, après la mort de ce dernier, dans la charge de Patriarche latin[3]. Ce dernier document apporte avec lui la preuve indubitable de l'appartenance au Cardinal Bessarion de ce manuscrit de Proclus.

Une autre particularité de ce manuscrit prouve encore qu'il a appartenu à la Biblioteca Marciana de Venise.

1. H. D. Saffrey remercie E. Mioni qui a bien voulu faire les vérifications nécessaires sur le *Marc. gr.* 123. Il a été possible d'identifier toutes les citations de Porphyre.

2. Ces extraits ajoutent donc un témoignage de marque à la « postérité intellectuelle » de Victorinus à l'époque de la Renaissance, telle que P. Hadot a pu la reconstituer, cf. P. Henry et P. Hadot, *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité* (Sources chrétiennes n° 68), Paris 1960, p. 87.

3. A la rigueur, cette page aurait pu être aussi bien de la main d'Isidore de Kiev, mais l'écriture de ce dernier est bien connue et est très différente, cf. G. Mercati, *Scritti d'Isidoro, Il Cardinale Ruteno* (Studi e Testi 46), Roma 1926. Bessarion destinait les biens du patriarcat à subvenir aux besoins de prêtres uniates qu'il entretenait en Crète, sur cet épisode cf. Z. N. Tsirpanlis, Τὸ κληροδότημα τοῦ καρδιναλίου Βησσαρίωνος γιὰ τοὺς φιλενωτικοὺς τῆς Βενετοκρατουμένης Κρήτης (1439-17ος αἰ.), Thessalonique 1967, le document extrait du *Monac. gr.* 547 est de nouveau publié et commenté, p. 251-254 de cet ouvrage.

En effet, au fol. 358v, on trouve un monogramme composé des initiales A. Fr. Or, on retrouve ce même monogramme dans plusieurs manuscrits de la Marciana, par exemple *Marc. gr.* 10, *Marc. gr.* 249, *Marc. gr.* 250, *Marc. gr.* 385, *Marc. lat.* XIV, 74 ; et l'on sait que ce monogramme est celui d'Andrea Franceschi, Grand Chancelier[1] et custode de la Bibliothèque de 1552 à 1559. On est donc assuré que, jusqu'au milieu du xvi[e] siècle, ce *Monac. gr.* 547 faisait encore partie de la collection de Bessarion conservée à Venise. C'est là qu'il a été copié deux fois, la seconde fois par Nicolas de la Torre pour Jean Hurault : cette copie est l'actuel *Paris. gr.* 1828 (voir *infra*, p. cxxx), elle a été achevée en 1562. C'est aussi en Italie que le *Monac. gr.* 547 a reçu la reliure qu'il porte encore aujourd'hui. Comment passa-t-il en Allemagne, on ne sait[2]. Au début du xvii[e] siècle, il était à Augsbourg[3], d'où il vint à Munich avec tous les *Augustani* en 1806.

Il y a une autre particularité du *Monac. gr.* 547, sur laquelle on n'a pas encore pu faire la lumière. A la fin de la *Théol. plat.*, au fol. 301v-303r, un lecteur du manuscrit a dressé un index des citations de Platon dans les six livres de la *Théol. plat.* Cet index ne se retrouve pas dans le *Marc. gr.* 192, première copie du *Monacensis*, faite du vivant de Bessarion ; en revanche, il se trouve dans le *Paris. gr.* 1828, copie du *Monacensis*

1. Sur le *Cancelliere Grande*, cf. A. Da Mosto, *L'archivio di stato di Venezia*, t. I, Roma 1937, p. 219.

2. Il est peut-être permis de suspecter néanmoins le copiste Manuel Glynzunios († 1596) qui semble responsable du vol (?) de plusieurs mss. de la collection de Bessarion dans le dernier quart du xvi[e] siècle, cf. M. Sicherl, *Manuel Glynzunios als Schreiber griechischer Handschriften*, dans *Byz. Zeitschr.* 49, 1956, 34-54. Une recherche dans ce sens à la Bibliothèque de Munich donnerait probablement des résultats.

3. Si l'on examine les anciens catalogues des *Augustani*, on constate que l'on ne trouve pas le *Monac. gr.* 547 dans le catalogue de D. Hoeschel (1595), en revanche, il figure dans celui de E. Ehinger (1633) à la p. 868. On en conclura que ce ms. est arrivé à Augsbourg entre ces deux dates. On n'a pu consulter le catalogue de G. Henisch (1600).

effectuée en 1562. Il semble donc que cette table ait été établie par un lecteur qui avait étudié le *Monacensis* après Bessarion. L'identité de ce lecteur reste mystérieuse[1].

En résumé, le *Monacensis gr.* 547, copié probablement à Constantinople au début du XVe siècle, a appartenu au Cardinal Bessarion, qui, plusieurs fois au cours de sa vie, a lu et relu dans ce livre la *Théol. plat.*, l'a annotée d'un bout à l'autre, a corrigé son texte et a proposé des conjectures dont plusieurs sont à retenir. Bessarion s'est servi des pages blanches pour ses notes personnelles. Ce ms. est venu à Venise avec les livres de Bessarion en 1468 ; il y est resté jusque vers la fin du XVIe siècle, date à laquelle il a disparu de la Marciana pour venir à Augsbourg et de là à Munich.

*
* *

C'est ici qu'il convient de dire quelques mots au sujet de la traduction latine de la *Théol. plat.* par Pietro Balbi. Divers sondages provisoires font penser, en effet, que le ms. utilisé par Balbi était proche de ce *Monac. gr.* 547. Nous savons que le Cardinal Nicolas de Cues était allé en mission pontificale à Constantinople en 1438. Il en avait rapporté un lot de manuscrits grecs pouvant servir aux controverses théologiques[2]. Curieuse coïncidence, le bateau qui le portait amenait en Italie Bessarion ! Dans la capitale byzantine, Nicolas de Cues, ce grand fouilleur de bibliothèques, celui qui avait découvert le fameux manuscrit de Plaute[3], avait

1. Cet index est introduit par le titre suivant : ἐκ τῆς ὑπογεγραμμένης παρασημειώσεως δύναταί τις ῥαδίως εὑρεῖν ἐν τίνι τίνος βιϐλίου κεφαλαίῳ τῆς ἑαυτοῦ θεολογίας ὁ πρόκλος τίνων ἐν τίσι διαλόγοις τοῦ πλάτωνος ἐμπεριεχομένων μνεῖαν (sic) ποιεῖται καὶ εὑρὼν βοηθεῖσθαι πρὸς τὴν αὑτῶν κατάληψιν οὐκ ὀλίγα.

2. Entre autres, le texte grec des 6e, 7e et 8e conciles, le *Contre Eunome* de saint Basile, cf. E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Paris 1920, p. 24 ss.

3. L'actuel *Vat. lat.* 3870.

collectionné également tout ce qu'il avait pu trouver de textes classiques, parmi ceux-ci une *Théol. plat.* Le Pape Eugène IV l'envoyant en mission en Allemagne, presque aussitôt après son retour en Italie, nous savons qu'il laissa ses livres à Ferrare entre les mains de ses amis : à Ambrogio Traversari, Abbé général des Camaldules, il laissa le ms. de la *Théol. plat.* pour qu'il la traduise en latin. Nicolas lui-même nous l'apprend dans la lettre qu'il écrit à Thomas Parentucelli[1], le futur Nicolas V, à bord du bateau qui le mène à Francfort, le 4 août 1439 : *Dimisi apud generalem Cameldunensium* (= Traversari) *Proculum de theologia Platonis, ut transferret. Supplico instantissime, quoniam nunc vacare liberius poterit. Solicita eum.* Nicolas avait raison de supplier instamment, quelques mois plus tard Traversari était mort sans avoir entrepris le travail. Que devint le ms. après la mort du Camaldule? Il est probable qu'il passa de mains en mains pour trouver un traducteur[2] avant d'arriver à Balbi qui enfin le traduisit dans les années qui précèdent 1462.

1. Cf. J. Koch, *Cusanus Texte IV, Briefwechsel des Nikolaus von Cues* (SB. Heid. Akad. Wiss., Phil-hist. Kl. 1942/43), Heidelberg 1944, p. 35.13-15. Voir aussi du même auteur, *Nikolaus von Cues u. seine Umwelt* (SB. Heid. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1944), Heidelberg 1948, p. 12.

2. Dans sa lettre-préface à Ferdinand de Naples, contenue dans le seul *cod. Bergamo* Γ IV 19, et encore inédite, Balbi nous dit qu'il n'a entrepris sa traduction que sur les instances réitérées de Nicolas de Cues, et qu'avant de se laisser convaincre, il avait renvoyé le cardinal à de meilleurs connaisseurs du grec. Voici ce texte (fol. 1r) : « ... sepe instantissime petiit ut Platonis Theologiam per Proculum e diversis eius dyalogis collectam e greco in latinum verterem. Que res cum michi difficillima videretur cum ob materie gravitatem tum ob prolixitatem operis, frequenter me excusabam, et quosdam in utraque lingua eloquentissimos viros ad tantum opus aggrediendum proponebam, sed in illis ob suam absentiam ea fuerat difficultas quod suis in negotiis involuti vel eo venire commode vel huic tante rei vacare minime poterant. Ego autem, cum suum in dies desiderium magis atque magis ardentius cernerem hanc habendi Theologiam in latinum conversam, cuperemque pro viribus omnia facere ut sue obsequerer voluntati, non fretus meis viribus sed sua ope suoque presidio

Nous savons qu'à ce moment-là, Balbi vivait en familier dans le palais du cardinal Bessarion[1]. Sûrement Nicolas ne perdit pas de vue son précieux ms. pendant les quelque vingt-cinq années qui s'écoulèrent entre son voyage à Constantinople et la traduction de Balbi[2]. Mais, sans doute, après la mort de Nicolas de Cues (1464), après l'achèvement de la traduction de Balbi, ce modèle grec fut détruit : c'était l'usage en ce temps ! Il faut noter seulement que, pour l'établissement du texte grec de la *Théol. plat.*, la traduction de Balbi, plus littéraire que précise, et témoin d'un original grec voisin de n, ne saurait être d'aucun secours. Nous l'avons entièrement négligée, avec l'intention de lui consacrer plus tard une étude spéciale.

hoc tam arduum tamque laboriosum opus aggressus sum... » Peu après ces lignes, Balbi fait une réflexion intéressante sur la situation dans laquelle se trouvait au milieu du xv[e] siècle un « platonicien » comme Nicolas de Cues et lui-même, il dit (fol. 1v) : « Nam quid gravius, queso, in humanis, quid difficilius tractari potest quam theologia ? Sed id profecto difficilimum est de platonica theologia que hiis nostris temporibus ab omni scola omnique usu nostro est aliena. » Il y avait en effet de quoi hésiter à se lancer dans cette aventure.

1. Dans un document du 9 avril 1456, Pietro Balbi est appelé « Clericus Pisanus ac rev.[mi] dom. Bessarionis, cardinalis Niceni, cappellanus et familiaris continuus commensalis », cf. M. H. Laurent et A. Guillou, *Le 'Liber Visitationis' d'Athanase Chalkéopoulos (1457-1458)* (Studi e Testi, 206), Città del Vaticano 1960, p. 239. En 1467, Bessarion fera de Balbi son délégué pour l'administration du diocèse de Gerace, en Calabre. Il est évident que Balbi a vécu dans l'ombre de Bessarion, qui a fait sa carrière.

2. Si l'on en croit la souscription du *Cod. B. M. Harl.* 1347, contenant la traduction latine de Diogène Laërce par Traversari, ce ms. a été copié par Jean André Bussi, le secrétaire de Nicolas de Cues, à Pérouse sur l'exemplaire de Balbi, et achevé le 9 décembre 1462. Nicolas de Cues, Bessarion, Balbi et Bussi étaient donc en rapports constants les uns avec les autres. Élu évêque de Tropea (Sud de l'Italie) en 1464, on pense qu'il aura emporté ses livres avec lui. En tout cas, c'est de là qu'a été écrite après coup la lettre-préface au roi de Sicile contenue dans le *cod. Bergamo* Γ IV 19. Comment ce ms. est ensuite venu à Bergame, cela reste mystérieux.

*
* *

Marcianus graecus Fondo ant. 192 (= *Venetus* 613). Saec. XV, membr., 274×187 mm, ff. II+271+I. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-264, Eiusdem, *Inst. theol.* ff. 265-310v, Pythagorae, *Carmina aurea cum Hieroclis commentario* ff. 313-371[1].

On l'a vu, ce ms. est la copie au net du *Monac. gr.* 547 après les corrections de Bessarion qui y a inscrit son *ex libris* en grec et en latin au f. IIv. Le ms. se se compose de cahiers de 10 folios, sauf les 12e, 13e et 14e qui sont des quaternions et le 33e qui compte 4 folios. Dans la *Théol. plat.*, on peut distinguer 5 mains différentes : 1re main = ff. 1-44v, 2e main = ff. 45-70v, 3e main = ff. 71-114r, 4e main = ff. 114v-144v, 5e main = ff. 145-264. On peut suivre aussi les changements de copistes à la manière dont les cahiers sont signés. Ces copistes sont les scribes habituels de Bessarion et l'on peut les identifier tous sauf un. La 1re main est anonyme, mais on la retrouve dans un grand nombre de mss de la Marciana[2] ; la 2e main est celle de Georges Tribizios, prêtre crétois[3] ; la 3e main n'a pu être iden-

1. [A. M. Zanetti et A. Bongiovanni], *Graeca D. Marci Bibl. cod. manuscript...*, Venetiis 1740, p. 109, J. Morelli, *Bibl. manuscripta graeca et latina*, I, Bassano 1802, p. 117-118, Dodds, p. XXXVIII, et F. W. Köhler, *Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen aureum der Pythagoreer* (Diss. Mainz), Münster 1965, p. 53-55, qui montre que le texte d'Hiéroklès a été copié sur le ms. *Phillippicus* 3397, conservé maintenant à la bibl. de l'Université de Yale. Ce dernier ms. avait appartenu à J. Aurispa.

2. Cette main a copié les mss. suivants : *Marc. gr.* 10, f. 382-409, *Marc. gr.* 186, f. 261-274v, *Marc. gr.* 190, f. 1-266v, *Marc. gr.* 192, f. 1-44v, *Marc. gr.* 198, en entier, *Marc. gr.* 527, f. 1-16. On la retrouve dans le *Paris. gr.* 2069 en entier et Oxford, *Holkham Gr.* 71, f. 107-114, 127-139, 147-149, 151-156. Aucun de ces mss. n'est signé.

3. Sur ce copiste, cf. K. A. de Meyier, *Two Greek Scribes identified as one*, dans *Scriptorium* 11, 1957, 99-102, et du même auteur, *More Manuscripts copied by George Tribizius*, *ibid.*, 13, 1959, 86-88.

tifiée ; la 4e main est celle de Démétrius Sgouropoulos[1] ; enfin la 5e main est celle de Jean Rhosos, prêtre crétois, dont l'écriture est bien connue[2]. Dans ce ms., les divers copistes ont recopié les *marginalia* du *Monac. gr.* 547, mais Bessarion lui-même a relu au moins le début du texte dans ce *Marc. gr.* 192 ; du fol. 21 au fol. 90, on peut relever un assez grand nombre de notes nouvelles de sa main[3].

Ce *Marc. gr.* 192 a dû être assez souvent prêté, si l'on en juge par les registres de prêt de la Marciana couvrant la période de 1545 à 1559 pendant laquelle il n'a pas été prêté moins de quatre fois[4]. Nous n'en connaissons pourtant qu'une seule copie, celle de Sebastiano Erizzo. C'est le *Vind. Phil. gr.* 38.

Vindobonensis Philosophicus graecus 38. Circa annum 1548, chart., 310×210 mm, ff. III+412. Misc. : Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-267, Eiusdem, *Inst. theol.* ff. 268-318v ; II Ps. Plotini, *Dissert. Villois. I et II* ff. 319-330v, Eusebii, *Praep. Ev.* XV 10.11, XI 13-16.18.20.17. 9-11

1. La liste de quelques mss. copiés par lui pour Bessarion est la suivante : *Marc. gr.* 192, f. 114v-144v, *Marc. gr.* 199, f. 77-85v et 98-224v, *Marc. gr.* 215, f. 36-195, *Marc. gr.* 274, en entier et signé (Florence 1443), *Marc. gr.* 533, f. 166-167.

2. Rien qu'à Venise, j'ai relevé la présence de la main de Rhosos dans les mss. suivants : *Marc. gr.* : 184, 200 (daté : 1457), 214, 248 (daté : 1455), 260, 263, 280 (daté : 1470), 285 (daté : 1470), 287, 322, 378, 384 (daté : 1457), 388, 405, 495. Rhosos a aussi copié les *Laurentiani graeci* 32.6 (daté : 1465), 85.8 (daté : 1489), 87.11 et 87.22. Sur ce copiste, cf. Vogel-Gardthausen, *op. cit.*, p. 187-193.

3. Bessarion cite une fois la *Théol. plat.* dans son *In calumniatorem Platonis*, cf. éd. L. Mohler (Paderborn 1927), p. 106.17-24. A l'endroit correspondant (*Théol. plat.* I 25, *infra* p. 109.24-110.16) des mss. *Monac. gr.* 547 et *Marc. gr.* 192, on trouve des *marginalia* de Bessarion. Une seconde citation a été indiquée par erreur p. 190.40-192.15, c'est non pas la *Théol. plat.*, mais la proposition 124 des *Él. théol.*, qui est citée.

4. Cf. H. Omont, *Deux registres de prêts des manuscrits de la bibl. de saint Marc à Venise* (1545-1559), dans *Bibl. de l'Éc. des Charles* 48, 1887, 651-686. Pour le prêt à Erizzo, voir p. 666, sous le n° 96.

ff. 331-337 ; III. Synesii, *Dio*, *Aegyptius*, *De regno* ff. 338-404v[1].

La date est fournie par l'indication du prêt du *Marc. gr.* 192, le 4 juin 1548. Trois mains ont travaillé à ce ms. : 1re main = ff. 1-318v, 2e main = ff. 319-337, 3e main = ff. 338-404v. D'après J. Bick, la 1re main est celle de Sebastiano Erizzo (1531-1585) premier possesseur du ms.[2]. Le ms. est une copie exacte du *Marc. gr.* 192, faite pour lui et par lui. D'après P. Henry, les extraits de Plotin sont copiés sur le *Vind. Phil. gr.* 102. Ils auront probablement été transcrits aussi à Venise lorsque ce dernier ms. appartenait encore à Georges Corinthios et avant son achat par Sambucus en 1557. Le *Vind. Phil. gr.* 38 fut acheté à Venise en 1672 pour la Bibliothèque de Vienne. Il fut relié en 1758 par le bibliothécaire Van Swieten[3].

Phillippicus 1505 (*Berolinensis graecus* 101). Saec. XVI, chart., 340×240 mm, ff. 314. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-265, Eiusdem, *Inst. theol.* ff. 266-314v[4].

Ce ms. provient de la coll. de Guillaume Pélicier dont l'histoire est trop connue pour qu'on la retrace ici[5]. Les cotes successives du ms. sont : 102 Pélicier,

1. Cf. P. Lambecii, *Comm. de Aug. Bibl. Caesarea Vindob.*, VII... ed. altera... A. F. Kollarii, Vindobonae 1781, col. 76-82, J. F. Riemmann, *Bibl. acroamatica...* Hanovre 1712, p. 507-508, Dodds, p. XXXIX, P. Henry, *Les Manuscrits des Ennéades*, Paris, 1941, p. 285-286, J. Bick, *Die Schreiber der Wiener griechischen Handschriften*, Wien 1920, p. 98, n° 123, H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, Teil I, Wien 1961, p. 163-164.

2. Sur ce personnage, cf. M. Sicherl, *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis* (Texte und Untersuchungen, 62. Bd.), Berlin 1957, p. 103, n. 4.

3. Cf. H. Hunger dans *Libri* 1, 1951, 353 et 355.

4. Cf. W. Studemund u. L. Cohn, *Verzeichnis der griechischen Handschriften der Königlichen Bibl. zu Berlin*, I, Berlin 1890, p. 43.

5. Cf. H. Omont, *Cat. des Manuscrits grecs de Guil. Pélicier*, dans *Bibl. de l'Éc. des Chartes* 46, 1885, 45-83 et 594-624 et R. Förster, *Die griechischen Handschriften von Guil. Pélicier*,

241 Clermont, 187 Meermann, 1505 Phillips. Le ms. a dû être copié entre 1539 et 1542 à Venise avec les autres pièces de la collection. C'est une copie de n sans aucune des gloses de ce ms. En revanche, dans les marges, on trouve des gloses de o et des conjectures de o^2. On en conclut que le ms. a été copié sur n et ultérieurement collationné avec o ou une copie de o.

Parisinus graecus 1828. Anno 1562, chart., 352×248 mm, ff. I+280. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-23v, Eiusdem, *Inst. theol.* ff. 248-280v[1].

Au f. Ir on lit l'*ex libris* de Jean Hurault de sa propre main :

Ex Bibliotheca Jo. Huralti Boistallerii
Transcriptus, et recognitus ex antiquo exemplari
Bibliothecae D. Marci Venetiarum a Nicolao
Turrisano impensa aureorum 15 1562

Au verso de ce même folio de garde, le reviseur Zacharias Scordylis de Crète donne les mêmes renseignements en grec. Ce ms. a donc été copié en 1562 à la Marciana par Nicolas de la Torre, or c'est une copie directe du *Monac. gr.* 547 avec tous ses *marginalia* et l'index des citations de Platon (f. 233v-234v). C'est donc la preuve qu'en 1562 n se trouvait encore à Venise. On sait par ailleurs que Jean Hurault, ambassadeur de France à Venise, fit copier par Nicolas de la Torre cinq autres mss. qui sont maintenant parmi les *Vossiani* à Leyde, cette même année 1562[2]. Le

dans *Rhein. Mus.* 40, 1885, 454-461. C'est sans doute à l'activité de Pélicier, ambassadeur de François Ier à Venise de 1539 à 1542, que nous devons non seulement ce *Phillippicus* 1505 (copie de n) mais aussi le *Paris. gr.* 1830 (copie de o) décrit *supra* p. CXVI. Sur l'ambassade de Pélicier à Venise, cf. J. Zeller, *La diplomatie française vers le milieu du XVIe siècle d'après la correspondance de Guillaume Pélicier*, Paris 1861, et en part. le chap. IV : *La bibliothèque de Fontainebleau et les bibliothèques de Venise*, p. 111 ss.

1. Cf. H. Omont, *op. cit.*, p. 150.

2. Cf. K. A. De Meyier, *Les manuscrits grecs de Leyde écrits par Nicolas de la Torre*, dans *Scriptorium* 5, 1951, 46-59.

Paris. gr. 1828, qui est écrit sur le même papier que plusieurs de ces autres mss. (type Briquet 4835) est donc le sixième de cette série et témoigne de la belle activité du copiste cette année-là. Les mss. de Jean Hurault furent catalogués par Zacharias Scordylis, on peut vérifier sur ce catalogue que notre Proclus y figure bien[1]. Après la mort de Jean, survenue en 1572, la collection passa aux mains de Philippe Hurault, comte de Chiverny, puis après la mort de ce dernier en 1599 à son fils Philippe, évêque de Chartres (1598-1621). En 1622, les mss. entrèrent à la Bibl. du Roi par décision du Conseil d'État.

Avec ce ms., nous achevons les copies connues de n.

* * *

Comparons maintenant les deux mss. o et n. Nous avons collationné ces deux témoins sur toute l'étendue du livre I, mais nous limiterons le compte rendu de notre enquête aux trente premières pages de ce livre. Nous allons montrer que n dépend de o. En effet, dans la majorité des cas, les fautes de o, les leçons de o, les corrections de o^2, passent dans n.

Fautes de o passées dans n (11 cas) :

p. 6.22 ἀνδριάντας PV : ἀδριάντας o n
9.24 καὶ PV : om. o n (add. o^x)
14.10 ἀριθμούς PV : om. o n
14.21 ἐνιαίων PV : αἰωνίων o n
21.7 ἀνάρμοστον PV : ἀνάρμοστα o n
21.23 μὲν PV : δὲ o n (μὲν in marg. o^x)
22.18-19 ἀνδρὸς ἀγαθοῦ PV : ἀγαθοῦ ἀνδρὸς o n
23.11 οἰκείας V οἰκείαις P : οἰκείως o n

1. Le catalogue manuscrit de la bibl. de Hurault se trouve conservé dans le *cod. gr.* 350 de la Bibl. de Berne. Il a été publié par K. W. Müller (Rudolstadt 1852). L'indication du ms. de Proclus se trouve p. 6 (= f. 9 du ms.). Pour l'histoire de la bibl. Hurault, cf. L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits...* I, Paris 1868, p. 213 s.

26.12 ἀποκαλεῖ PV : ἀποκαλῶν o n
28.3 ἔτι PV : ἔστι o n
28.9 φαῖεν PV : φαῖμεν o n

Leçons de o passées dans n (4 cas) :

p. 11.1 ἵνα κἂν nos ὅπως o n : om. PV
15.7 μόνην o n : μόνῳ PV
26.10 δὲ o n : om. PV
29.25 δὲ o n : om. PV

Corrections de o² passées dans n (8 cas) :

p. 7.23 post ποιεῖσθαι add. δεῖν supra u. o², habet n (pour remédier à l'omission de προσήκει l. 22)
8.10 γενόμενοι o² (ι in ras.) n : γενομένου PV
14.13 μὲν /// o² μὲν n : μέντοι PV
22.6 τὸ add. o² habet n : om. PV
22.14 συμφύρειν o² (ύ in ras.) n : συμφέρειν PV
23.16 μὲν /// o² μὲν n : μὲν οὖν PV
24.8 post ἐννοίας add. in marg. ἠθέλησε o², habet n (ut videtur) et postea corr. θελῆσαι scr. nˣ
29.19-20 ante μυθικῶν PV : τὰ μὲν add. supra u. o², habet n.

Fautes, leçons ou corrections, voilà vingt-trois cas où n dépend directement de o ou de o². Il y a pourtant cinq fautes de o que n a su éviter :

p. 8.4 ὀνομάτων PV n : νοημάτων o
9.11-12 ἐπισκοπῶν P n ἀποσκοπῶν V : ἐπισκοπεῖν o
21.2 προηγουμένας PV n : προειρημένας o
22.17 περὶ PV n : πρὸς o
27.4 καὶ PV n : om. o

Mais, si l'on se reporte au texte, l'on constatera que ces fautes de o sont très manifestes et la conjecture facile. Le copiste de n est coutumier de ces conjectures particulièrement heureuses, en trois cas il est le seul à donner la bonne leçon :

p. 1.9 ἀκροασομένων n : ἀκροασαμένων PV o
14.13 τὰς n : om. PV o
30.4 ὑπερουράνιον n : ὑπουράνιον P o ἐπουράνιον V

On expliquera donc les cinq cas dans lesquels n a retrouvé la bonne leçon contre o par ses qualités évidentes de divination, et l'on conclura de cette enquête que n est une copie directe de o après les corrections de o². Cette conclusion est rendue d'autant plus probable que deux fois dans le texte du livre I les deux mss. n et o commencent ensemble une nouvelle page :

p. 77.3 τοῦ κόσμου | o, f. 28 r ; n, f. 32r | πολλαὶ μὲν
91.11 πρόοδον | o, f. 33v ; n, f. 38v | ὁ μὲν γὰρ

Il semble difficile qu'un tel phénomène soit entièrement dû au hasard.

On peut donc résumer la situation de ces deux mss. de la façon suivante : le copiste de o est très médiocre, il se trompe continuellement et se corrige avec application souvent. Un très bon lecteur o² améliore son texte par une série de bonnes conjectures. Dans l'état o², ce ms. est copié par n, qui est un copiste très soigneux : il corrige encore des fautes évidentes de o et ajoute de nouvelles conjectures. Cela étant, dans l'apparat critique on néglige complètement n sauf dans les cas où il est seul à donner une bonne conjecture.

* * *

f *Riccardianus graecus* 70. Saec. XV, chart., 220× 145 mm, ff. 272. Procli, *Plat. Theol.* ff. 5-216, Eiusdem, *Inst. theol.* ff. 217-256, Eiusdem, *Inst. phys.* ff. 256v-264, Ocelli Lucani, *De universi natura* ff. 265-271[1].

Ce ms. se compose de 33 cahiers, tous des quaternions, sauf les cahiers 25 et 26 (les deux derniers de la *Théol. plat.*) qui sont des quinions. Ces cahiers ont été numérotés par le copiste au recto du premier folio et au verso du dernier, cette numérotation est en chiffres grecs et va de α' à λϐ' (le dernier cahier, le 33e, n'a pas été numéroté, les fol. 271v et 272r-v sont blancs)

1. Cf. G. Vitelli, *Indice de' codici greci Riccardiani,* dans *Studi ital. di filol. class.* 2, 1894, 520 et Dodds, p. XXXVII, n° 27.

Tout le ms. a été copié par un seul et même scribe : Matthieu Camariotès († 1490), qui a été avec Georges Scholarios un grand ennemi de Gémiste Pléthon[1]. Est-ce pour les fins de la controverse qu'il voulut avoir ce Proclus dans sa bibliothèque? Le papier est le même pour tout le ms. et présente un seul filigrane, des ciseaux, dont le type exact ne se trouve pas dans Briquet. Il se rapproche au mieux du type Briquet 3688 (Venise 1496).

En tête du ms. on a ajouté un cahier de six folios et une feuille collée. Les trois premiers folios ne sont pas numérotés et sont restés blancs, les quatre derniers portent une numérotation moderne de 1 à 4. Ce trinion est en papier dont le filigrane présente (fol. 2) des ciseaux du type Briquet 3676 (Venise 1473, var. sim. 1485). Au fol. 4 on aperçoit la moitié du filigrane dont aucune page n'offre l'autre moitié, ce qui confirme que ce fol. est une page volante indépendante. Ces quatre folios sont remplis de notes latines où l'on a reconnu l'écriture de Marsile Ficin[2]. L'ordre de ces folios a été bouleversé à la reliure et ils doivent se lire ainsi : fol. 4v, fol. 4r : *proprietas vocabulorum in Theologia Platonis secundum Proclum*, fol. 2r-v et 3r : *ordo divinorum apud Platonem secundum Proculum*, fol. 3v et 1r-v : *proprietas vocabulorum Platonicorum*. Le ms. ne contient aucun *ex libris* de Ficin. Mais l'identité de

1. Cf. Ch. Astruc, *La fin inédite du* Contra Plethonem de *Matthieu Camariotès*, dans *Scriptorium* 9, 1955, 246-262 et planches 30-31, du même auteur, *Manuscrits autographes de Matthieu Camariotès*, *ibid.* 10, 1956, 100-102 et planche 12. Ce sont ces planches qui nous ont permis de reconnaître l'écriture de Camariotès dans le *Ricc.* 70, voir H. D. Saffrey, *Nouveaux manuscrits copiés par Matthieu Camariotès*, dans *Scriptorium* 14, 1960, 340-344.

2. R. Klibansky est le premier à avoir signalé le lien entre ce ms. et Ficin, dans *Proceedings of the British Academy* 34, 1948, 9. H. D. Saffrey, *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus (Cod. Riccardianus 70)*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 21, 1959, 161-184, avec un facsimilé du fol. 4v, a étudié toute la part qui revient à Ficin dans l'annotation du ms.

l'écriture avec celle du Florentin est assurée par comparaison avec les notes marginales du *Paris. gr.* 1816 et le texte du *Val. lat.* 7705[1]. Il semble bien que Ficin ne soit entré en possession de ce ms. qu'après la mort de Camariotès (1490) donc dans les dernières années de sa vie, et que ce ne soit pas dans ce ms. qu'il ait lu d'abord la *Théol. plat.* pour en tirer les notes jointes à ce *Ricc.* 70. C'est peut-être pour une part le précédent de Proclus qui lui a inspiré le titre de son grand ouvrage, *Theologia Platonica, de immortalitate animarum*, bien que son propos soit sensiblement différent de celui de Proclus[2].

Nous ne savons pas ce que devint le ms. à la mort de Ficin (1499). A un moment donné, il dut entrer dans la bibliothèque des Strozzi, car il porte sur sa reliure une cote : f 3, qui indique cette provenance. Au recto du fol. 1 (blanc) on lit l'*ex libris* : *Di Manfredi Macigni 302*. Ce Manfred Macigni a également possédé le *Ricc.* 85, qui avait lui aussi d'abord appartenu à Ficin[3],

1. Sur les autographes de Marsile Ficin en général, cf. P. O. Kristeller, *Some Original Letters and Autograph Manuscripts of Marsilio Ficino*, dans *Studi di Bibliografia e di Storia in onore di Tammaro de Marinis*, vol. III, Verona 1964, p. 5-33. Le *Paris. gr.* 1816 a été étudié par P. Henry, *Les manuscrits des Ennéades*, 2e éd., Paris 1948, p. 45-62. Le *Val. lat.* 7705 contient l'original autographe du commentaire de Ficin sur le *Banquet*, cf. R. Marcel, *Marsile Ficin. Commentaire sur le Banquet de Platon* (Les classiques de l'Humanisme, Textes II), Paris 1956. D'autre part, les notes du ms. Oxford, *Canon, class. lat.* 156 sont garanties de la main de Ficin par Bernardo Bembo, cf. R. Marcel, *op. cit.*, p. 40 et 43, et P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome 1956, p. 160-161. Dans une lettre à Politiano (cf. *Epistole Marsilii Ficini Florentini*, Venise 1495, fol. VIIIr), Ficin énumère les textes grecs traduits par lui en latin ; la liste commence par *Proculi Platonici physica et theologica elementa.* Cette traduction semble perdue, cf. P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, t. I, Florence 1937, p. CLXIV s.

2. Cf. R. Marcel, *Marsile Ficin*, Paris 1958, p. 647-648.

3. Sur le *Ricc.* 85, cf. G. Vitelli, dans *Studi Italiani di Filologia classica* 2, 1894, 529. Au fol. 171r : Marsilii Ficini florentini ; au fol. de garde : Di Manfredi Macigni 310 ; voir aussi Kristeller, *Suppl. Fic.* I, p. XVII et LIV.

et aussi le Florence, B. N. *Palatinus* 747, qui porte encore les cotes plus anciennes de la collection Strozzi[1]. Nous savons par ailleurs que les familles Strozzi et Macigni étaient alliées[2]. Au surplus, il semble bien qu'il faille identifier ce Manfred Macigni avec un Manfred Macinghi, dont on a conservé un discours prononcé le 20 avril 1608 devant l'Académie Florentine[3]. Il était donc contemporain de Riccardo Romolo Riccardi (1558-1611), qui constitua le premier noyau de la Biblioteca Riccardiana, qui devait être donnée en 1815 par la commune de Florence à l'État Italien.

En résumé, ce ms. copié par Camariotès pour son usage, probablement dans le dernier quart du xv[e] siècle, a été après lui possédé successivement par Marsile Ficin, les Strozzi, Manfred Macigni, avant d'arriver à la Riccardiana. Tout le texte de Proclus est écrit de la petite écriture de Camariotès à raison de trente lignes à la page. Au lieu de copier la table des chapitres en tête de chaque livre, Camariotès a rubriqué les titres à leur place au début de chaque chapitre : cette disposition est particulière à ce ms. Il n'y a aucune correction dans le texte, on trouve quelques notes de la main du copiste dans les marges.

g *Parisinus graecus* 2018. Saec. XV, chart., 215×144 mm, ff. V+325+II. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-258v, Eiusdem, *Inst. theol.* ff. 206-305. Themistii, *Or.* XXV

1. Cf. L. Gentile, *I codici Palatini della Biblioteca Nazionale di Firenze* II, Roma 1890, p. 281. Au fol. 3v : Manfredj ex Macigniorum familia. 204. L'*ex libris* de Manfred Macigni a été encore signalé dans les mss *Ricc.* 1262 et 1340. Ce Macigni avait donc une belle bibliothèque.

2. Alessandra Macinghi Strozzi (1407-1471), mariée à Matteo Strozzi, veuve en 1435, est célèbre par les lettres qu'elle écrivit à ses fils. Ce mariage fut, semble-t-il, l'origine de l'alliance entre les deux familles.

3. Ce discours est conservé dans le ms. Florence, B. N. *Palat.* 838, fol. 133r-136v ; cf. L. Gentile, *op. cit.*, p. 356.

f. 305r-v, Procli, *Inst. phys.* ff. 307-317v, Ocelli Lucani, *De universi natura* ff. 318-323[1].

Si on lit l'une après l'autre les descriptions de f et de g, il est évident que ces deux mss. sont extrêmement similaires ; l'addition du texte de Thémistius en g, bien que de la main du copiste qui a écrit tout le ms., semble remplir un blanc après coup. On peut donc penser que les deux mss. ont un modèle commun et sont des jumeaux. R. Harder a étudié le texte d'Ocellus dans ces deux mss. et il a pu montrer leur indépendance[2]. Pour la *Théol. plat.* cette indépendance est évidente *a priori*, puisque g possède les tables des κεφάλαια en tête de chaque livre et non point rubriquées à l'intérieur comme f[3]. D'autre part la division en chapitres n'est pas la même dans les deux mss.

Le *Paris. gr.* 2018 n'est pas signé et l'écriture du copiste ne nous est pas connue. Le papier présente un filigrane qui ne se trouve pas dans Briquet, mais que l'on peut identifier dans Zonghi[4] : deux cercles suspendus, attesté pour l'année 1470. Si les deux mss g et f ont été copiés sur le même modèle, il est possible que g soit légèrement plus ancien que f. On ne connaît pas non plus le premier possesseur de g : on relève néanmoins dans ses marges un assez grand nombre de notes écrites par un humaniste du xve siècle qu'il sera peut-être possible d'identifier un jour. D'après R. Harder, les f. 318-323 de g, contenant le *De universi natura* d'Ocellus Lucanus, ont été copiés en 1505, pour donner l'actuel *Vat. gr.* 1463. Ce ms. contient

1. Cf. H. Omont, *op. cit.*, p. 179-180 et Dodds, p. xxxviii, nº 28. Vogel-Gardthausen, p. 294, citent ce ms. dans la notice consacrée à Matthieu Devaris : c'est abusif, car seul le πίναξ du f. I est de la main de Matthieu.

2. Cf. R. Harder, *Ocellus Lucanus* (*Neue philol. Untersuchungen* I), Berlin 1926, p. viii, et p. vi pour le *Vat. gr.* 1463.

3. Dans les livres IV, V et VI, on trouve néanmoins les deux dispositions réunies : table en tête de chaque livre, et titre du chapitre rubriqué en tête de chacun.

4. Cf. *Monumenta chartae papyraceae historiam illustrantia* III. *Zonghi's Watermarks*, Hilversum 1953, planche 100, nº 1392.

outre Ocellus (f. 49-57), des fragments de l'*Inst. Phys.* (f. 57r-v) et de la *Théol. plat.* = VI 22 (f. 57v-59) qui ont été probablement aussi copiés dans g. Le f. 3 présente une décoration hideuse, sensiblement postérieure à la copie du texte[1], qui comporte un écusson vide et les initiales N. S. On ne sait donc encore rien de l'histoire de ce ms. avant qu'il arrive dans les collections du Cardinal Ridolfi[2]. Achetés en 1550 par le Maréchal Pierre Strozzi, les livres de Ridolfi passèrent à sa mort (1558) dans la bibliothèque de Catherine de Médicis. C'est ainsi qu'ils vinrent en France. Après la mort de Catherine (1589) et dix ans de négociations, ils entrèrent à la Bibliothèque Royale en 1599. C'est là que g reçut sa reliure au chiffre de Henri IV et datée de 1604. Comme dans f, on trouve dans g, de la main du scribe, un certain nombre de notes et de γράφεται, qui, en général, ne correspondent pas à ceux de f.

Les six manuscrits suivants, qui ont entre eux de grandes ressemblances, appartiennent à la même famille mais semblent n'être copiés directement ni sur f ni sur g.

Monacenses graeci 413+433. Saec. XVI, chart., 300× 200 mm. *Cod.* 413, ff. 138. Procli, *Plat. Theol. libri* I-III ff. 1-136v. *Cod.* 433, ff. 192. Procli, *Plat. Theol. libri* IV-VI ff. 1-190v[3].

Il s'agit d'un seul et même ms. coupé en deux. Le papier offre le même filigrane *Ancre dans un cercle surmonté d'une étoile,* type Briquet 559 (Glaneck 1573), les 2 mss. ont même format, même nombre de lignes = 24. Trois copistes : 1re main = cod. 413 en entier ; 2e main =

1. Le Dr. Pächt, que j'ai consulté, date cette décoration de la deuxième moitié du XVIe siècle. Il s'agit d'un travail italien, peut-être florentin. S pourrait être l'initiale de Strozzi.

2. Voir l'index des mss. Ridolfi dressé par Matthieu Devaris (= *Vallicellanus* C 46), publié par H. Omont dans *Bibliothèque de l'École des Charles* 49, 1888, 317 (n° 62), et Montfaucon, *Bibl. Bibl. mss.* II, p. 768c.

3. Cf. I. Hardt, *Cat. cod. manuscript. Bibl. reg. Bavaricae* IV, p. 270-271 et 347.

cod. 433, f. 1-4v+29v-190v ; 3e main = cod. 433, f. 5-29r. Dans le cod. 433, les livre sétaient bien primitivement numérotés, τέταρτον, πέμπτον, ἕκτον, une main postérieure a gratté ces numéros et surchargé en πρῶτον, δεύτερον, τρίτον. Les deux mss n'ont pas été reliés en même temps, le cod. 433 a une reliure italienne, le cod. 413 une reliure allemande. Leur séparation en deux tomes remonte sûrement à l'origine.

Ambrosianus graecus 1010 (E 9 inf.). Saec. XVI, chart., 328×227 mm, ff. VI+429. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-361, Eiusdem, *Inst. theol.* ff. 361v-429[1].

Ce ms. a été copié par un seul scribe Γεώργιος ὁ Αἰτωλός (1515-1580) pour Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601). Né à Naples, Pinelli se fixa à Padoue, près de la célèbre université, en 1558[2]. Sa bibliothèque fut achetée en 1609 par le Cardinal Federico Borromeo pour l'*Ambrosiana*. Ce ms. présente dans ses marges les mêmes gloses que le ms. précédent, de la main même du copiste.

Ambrosianus graecus 1052 (I 86 inf.) Saec. XVI, chart., 315×235 mm, ff. 376+II. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-276v[3].

Ce ms. a été copié par Camillus Venetus. Il a appartenu à Francesco Patrizi (1529-1597) et, d'après une note manuscrite au f. 1, fut acheté à Rome en 1600 au fils de cet humaniste. Sur le revers de la couverture, on trouve des notes extraites de la *Suda* sur Proclus, qui sont de la main de Patrizi, de même que nombre d'annotations marginales. Ce ms. est très semblable au suivant qui a appartenu aussi à Patrizi.

1. Cf. Ae. Martini et D. Bassi, *Cat. Cod. Graec. Ambrosianae* II Mediolani 1906, p. 1080, et Dodds, p. xxxviii, n° 30.

2. Sur Pinelli, cf. A. Rivolta, *Uno grande bibliofilo del secolo XVI. Contributo a uno studio sulla biblioteca di G. V. Pinelli*, Monza 1914.

3. Cf. Ae. Martini et D. Bassi, *ibid.*, p. 1125. Sur le copiste, cf. M. Vogel u. V. Gardthausen, *op. cit.*, p. 228-230.

Scorialensis Φ II 12 (nunc 209). Saec. XVI, chart., 288×197 mm, ff. 311. Marini, *Vita Procli* ff. 1-18v, Procli, *Plat. Theol.* ff. 19-308v, Andronici, *De passionibus animae* ff. 310-311v[1].

Ce ms. a été copié par 5 copistes : 1re main = f. 1-18v (Marinus) ; 2e main = f. 19-75v (*Théol. plat.* I) ; 3e main = f. 76-109 (*Théol. plat.* II) ; 4e main = f. 109-308v (*Théol. plat.* III-VI) ; 5e main = f. 310-311v (Andronicus). Il a appartenu à Francesco Patrizi (1529-1597).

Scorialenses Σ II 4 (nunc 84)+Φ II 13 (nunc 210), Saec. XVI, chart., 292×200 mm. *Cod.* Σ II 4, ff. 361. Procli, *Plat. Theol. libri III, IV, VI, II*, ff. 1-361. *Cod.* Φ II 13, ff. III+139 Procli, *Plat. Theol. liber V* ff. 1-139v[2].

En réalité ces deux mss. n'en font qu'un, le livre V a été relié à part, le livre II a dû être mal placé par le relieur et le livre I s'est perdu. Deux copistes : 1re main = cod. Σ II 4, f. 1-299 (*Théol. plat.* III, IV, VI) et cod. Φ II 13 en entier ; 2e main = cod. Σ II 4, f. 300-361 (*Théol. plat.* II). Cette seconde main est celle même d'André Darmarios. Rappelons que d'après Graux[3], l'activité de Darmarios est à situer entre 1560 et 1586. Ce ms. a donc été exécuté dans l'atelier de Darmarios et pour le compte d'Antonio Augustin (= *Bibliotheca graeca* 193).

Patavinus graecus 2247. Saec. XVI, chart., 345× 235 mm, ff. 132. Procli, *Plat. Theol. Tabulae capitum*,

1. Cf. E. Miller, *Cat. des manuscrits grecs de la bibl. de l'Escurial*, Paris 1848, p. 159-160, G. de Andrés, *Catálogo de los Códices griegos de la Bibl. de el Escorial* II, Madrid 1965, p. 39-40, et E. Jacobs, *Francesco Patricio u. seine Sammlung griechischer Handschriften in der Bibl. des Escorial*, dans *Centralblatt f. Bibliothekswesen* 25, 1908, 19-47, sur ce ms., p. 35.

2. Cf. A. Revilla, *Cat. de los Cód. griegos de la Bibl. de el Escorial* I, Madrid 1936, p. 293-294 et E. Miller, *op. cit.*, p. 160.

3. G. de Andrés, *Catálogo*... II, p. 40-41, Ch. Graux, *Essai*..., p. 288, et Vogel-Gardthausen, *op. cit.*, p. 16 ss.

I 1-7, ff. 2-23v, Damascii, *De principiis* ff. 24-58v, Procli, *Plat. Theol.* II 4, 7-9, V 14-22, ff. 66-108v, Damascii, *De principiis* ff. 111-131v[1].

Il s'agit d'un *miscellaneus* : avec un ms. de Damascius on a relié les *membra disiecta* d'un ms. de Proclus. Il n'en reste que quelques chapitres. L'examen de I 1-7 prouve que ce ms. appartient au groupe de f et g et porte dans ses marges les gloses du *Monac. gr.* 413 et, en plus, des notes en latin dues sans doute au possesseur dont nous ignorons le nom.

Ces six mss suivent d'assez près le texte de g. Néanmoins il ne semble pas qu'ils aient été copiés directement sur ce ms. Dans ses marges le *Monac. gr.* 413 porte des notes, d'une autre main que celle du copiste, qui nous apprennent les lectures de son modèle : οὕτως ἔκειτο ἐν τῷ πρωτοτύπῳ... (f. 1 v), ἐν τῷ πρωτοτύπῳ... ἔκειτο... (f. 8v), οὕτως ἔκειτο... (f. 11r) οὕτως ἔκειτο ἐν τῷ πρωτοτύπῳ... (f. 16r), etc. Ces lectures ne se retrouvent ni dans f ni dans g ; quelques-unes se lisent dans le *Scorial.* Φ II 12, mais pas toutes. On en conclut que *Scorial.* Φ II 12 est copié sur le même modèle que *Monac. gr.* 413 et que ce dernier ne peut être une copie du *Scorial.* Quant aux quatre autres mss. pour le livre I, ils présentent le même texte et les mêmes gloses que le *Monac. gr.* 413. Nous croyons donc que ces six mss. ont été copiés indépendamment sur un modèle perdu, lui-même copié sur le modèle de f et g et très semblable à ces 2 mss. D'autre part, le *Monac. gr.* 413 a quelquefois indiqué les leçons d'un ms. qu'il nomme τὸ παλαιόν (p. ex. f. 49v, 61r, 101r, etc.). Or ces leçons sont celles de P. Il n'est donc pas impossible que ce ms. ait été collationné avec P à un moment de son histoire.

1. Cf. C. Landi, *Indicis cod. graec. bibl. Univ. Patavinae Suppl.* dans *Studi ital. di filol. class.* 10 (1902) 432 et C. Ruelle, *Damascii... De primis principiis...* I, Paris 1889, p. XV-XVI. Ruelle n'a pas vu que la partie contenant le texte de Damascius était coupée en deux : f. 111-131v = I, p. 1-302. 7 Ruelle et f. 24-58v = I, p. 302.7 - II, p. 40.27 R., et que la seconde partie était mélangée au texte de Proclus.

Matritensis graecus 4757 (olim N 135). Saec. XVI, chart., 335×227 mm, ff. 259. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1v-259v[1].

Ce ms. a été copié par un seul copiste resté anonyme. Comme le *Matrit. gr.* 4744, il vient de la bibliothèque du Cardinal de Burgos, Francisco de Mendoza y Bobadilla (1508-1566)[2]. Il contient au f. 3v une note de Juan Paez, le secrétaire du Cardinal : *Qui non solum sui temporis homines docuerunt, sed transmisere etiam commentaria ad posteros, merito fortasse Dii habendi sunt.* Ce bel éloge ne nous apprend pas grand'chose ! Les marges ne contiennent que des corrections occasionnelles du copiste. Des sondages ont montré que le texte est une recension du texte de f et g avec celui de P et ainsi nous obtenons le texte le plus voisin de celui de Portus, et même quasi identique, si bien que nous sommes autorisés à croire que ce *Matrit.* pourrait être lui-même une copie du *Gottorpiensis* perdu.

En nous limitant encore une fois aux trente premières pages de notre livre I, situons le texte de f et g par rapport à celui de o. Comme lui, nous constatons qu'il se place dans la tradition de P dont il reproduit toutes les omissions, et il a en commun avec o un certain nombre de fautes qui sont les suivantes :

p. 3.6 ἐν ᾧ PV : om. fgo
6.22-23 ἀποτελεσθέντας PV : ἀποτεχθέντας fgo
7.22 προσήκει PV : om. fgo
12.2 μὲν οὖν PV : οὖν fgo
17.14 τῶν ἀγαθῶν PV : om fgo (add. g^x s.u.)
25.5 δυεῖν PV : δυοῖν fgo
25.14 ἐν οὐρανῷ PV : ἐν τῷ οὐρανῷ fgo
25.21 μνήμη γίνεται PV : γίνεται μνήμη fgo

1. Cf. E. Miller, *Bibl. roy. de Madrid, Cat. des manuscrits grecs*, dans *Notices et extraits...*, t. XXXI, 2e partie, Paris 1886, p. 22 et Ch. Graux, Essai..., p. 71 et 423.

2. Pour l'histoire de cette bibliothèque après la mort de Francisco de Mendoza, cf. M. Sicherl, *op. cit.*, p. 67.

D'autre part, le groupe fgo présente un certain nombre de conjectures heureuses :

p. 8.8 ἵλεῳ fgo : ἵλεως PV
10.17 ᾗ fgo : ἣ PV
15.21 ὁ fgo : τὸ PV (corr. Vˣ)
19.3 κατακρύπτει fgo : κατακρύπτειν PV
19.4 ἐκφαίνει fgo : ἐκφαίνειν PV

C'en est assez pour poser entre P et le groupe fgo un intermédiaire perdu que nous appellerons z. C'est de lui que viennent ces fautes communes et ces corrections.

Mais à l'intérieur de ce groupe, le texte de f et g se caractérise par des fautes particulières :

p. 15.23 πάντα PVo : om. fg (add. gˣ s.u.)
17.23 αὐτοὺς PVo : αὐτὰς fg
22.8 οὖν PVo : om. fg
24.1 ὑπερφυῆ PVo : ὑπερφυᾶ fg
27.10 οὐδαμοῦ PVo : οὐδαμῶς fg

Il a aussi de bonnes conjectures :

p. 2.22 κοινοὺς fg (V) : κοινωνοὺς Po
20.9 ἐξεύρητο fg : ἐξηύρατο PVo
23.11 οἰκείας fg (V) : οἰκείαις P οἰκείως o
28.18 ἀφαιρήσετε fg : ἀφαιρήσεται PVo (corr. Pˣ oˣ)

et des conjectures inutiles ou malheureuses :

p. 6.8 οἷον ἁγίοις PVo : οἷον ἐν ἁγίοις fg
27.5 νάματα nos : ἅμματα f ἄμματα g ἅμα τὰ PVo

Enfin, il faut remarquer que le copiste de g, plus négligent que celui de f, a gâché sa copie par une série de bourdes, dont voici quelques exemples : p. 7.8 συγχορευτὰς : συγχωρευτὰς g ; 10.3 ἐκ τῶν : αὐτῶν g ; 10.24-25 αὐτοῖς : αὐτῆς g ; 11.18 ὄντως : ὄντος g ; 13.19 ἐκεῖνον : ἐκείνων g, etc. On s'est donc cru autorisé à négliger le ms. g.

Ainsi l'accord des mss f et o nous restitue les lectures de leur modèle commun z ; en revanche leur lectures propres nous fournissent et leurs fautes particulières et leurs conjectures.

*
* *

S *Neapolitanus ex-Vindobonensis Graecus* 14 (olim *Vindob. Suppl. Gr.* 38 = Kollar 58). Saec. XVI in., chart., 239×215 mm, ff. III+196+I. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-196v[1].

Tout ce ms. a été copié par un seul et même copiste anonyme. Il a très probablement été confectionné pour Gilles de Viterbe (Egidio Antonini, 1465-1532), Supérieur Général des Ermites de St. Augustin, qui fut un *scholar* versé dans les lettres grecques et hébraïques. C'est lui qui a criblé tout le ms. de notes en grec, en latin et en hébreu. On peut s'en convaincre en comparant l'écriture de ces notes marginales avec celle du ms., *Paris. B. N. lat.* 3363, ff. 154-394, qui contient l'autographe du traité le plus célèbre de Gilles, la *Scechina*[2]. C'est encore lui qui a dressé en latin, au f. 2r-v, une table des chapitres des six livres de la *Théol. plat.* Après lui, le ms. passa aux mains de Nicolas Scultellius, qui inscrivit au f. 196v son ex-libris : *Nicolai Tridentini liber.* Scultellius fut longtemps associé comme secrétaire aux travaux de son Père Général et il fut un savant comme lui. Il a écrit sur la Massore et publié une traduction du *De mysteriis* et de la *Vita Pythagorae* de Jamblique en 1556. Il travailla successivement pour Gilles de Viterbe et pour son successeur Jérôme Séripando

1. Cf. A. F. Kollar, *Ad P. Lambecii Commentarium... libros VIII Supplementorum liber primus...*, Vindobonae 1790, col. 415-416 ; E. Martini, *Sui codici napoletani restituiti dell'Austria*, dans *Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, N. S. 9, 1926, 166 ; G. Pierleoni, *Catalogus cod. graec. B. N. Neapolitanae* I, Roma 1962, p. 31.

2. Sur Gilles de Viterbe, cf. F. X. Martin, *The Problem of Giles of Viterbo*, dans *Augustiniana* 9, 1959, 357-379 et 10, 1960, 43-60. La *Scechina* a été éditée par F. Secret, *Egidio da Viterbo, Scechina e Libellus de litteris hebraicis inediti* (Ed. Naz. dei Class. del Pens. Ital., Ser. II, 10), Roma 1959. Au t. I, on peut consulter une planche hors-texte contenant le fac-similé du f. 169v du ms. *Paris. B. N. lat.* 3363. *La Théol. plat.* est citée par Gilles au livre IX, chap. 2, t. II, p. 201.

(1493-1563). Le ms. *Vindob. lat.* 10414 conserve ses traductions d'une partie de la *Théol. plat.* et du *Commentaire sur le Parménide* de Proclus. Il a aussi traduit un passage du *Commentaire sur l'Alcibiade* (= *Vindob. lat.* 10056)[1]. Séripando posséda enfin le ms. et le donna pour finir à la bibliothèque du monastère San Giovanni a Carbonara à Naples, qu'il avait fondée en 1552[2]. C'est là sûrement que Montfaucon l'a vu, le 4 novembre 1698[3]. Le ms. alla à Vienne en 1718 et revint à Naples après la première guerre mondiale.

Le ms. s est une copie directe de P, comme on va le montrer dans la suite. Si l'on se souvient que le Cardinal Ridolfi, possesseur du ms. P, était cardinal protecteur de l'Ordre des Ermites de St. Augustin, dont Gilles de Viterbe était le Supérieur Général, et qu'il y avait entre ces deux personnages des liens multiples, on ne s'étonnera pas que ce soit sur le ms. de la bibliothèque Ridolfi que Gilles ait fait copier le sien. Le ms. P devait être encore complet lorsque la copie s fut exécutée, puisque s contient le livre VI en entier.

Deux autres mss. de Naples sont de simples copies de ce ms. s.

Neapolitanus II E 22. Saec. XVI, chart., 217×162 mm, ff. 421. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-421[4].

Un seul scribe. La provenance du ms. nous est inconnue.

1. Sur Nicolas Scultellius de Trente, cf. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana, Scriptores Itali*, t. III, Firenze 1935, p. 175-176. Les mss. *Vat. Ottob. lat.* 1787 et 1801 sont des autographes de Scultellius.

2. Cf. H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2 vols., Würzburg 1937. Sur le milieu culturel, voir tout le premier chapitre, p. 17-145, sur la fondation de la bibliothèque à San Giovanni a Carbonara, p. 467-469 du t. I.

3. Cf. *Diarium italicum*, Paris 1702, p. 310.

4. Cf. Vittorio De Falco, *Dei codici napoletani greci non compresi nel catalogo del Cirillo*, dans *Riv. indo-greco-italica di filol.-lingua-antichità* 14, 1930, 103-104.

Neapolitanus III E 20 (olim *Borbonicus Gr.* 342). Anno 1581, chart., 223×168 mm, pp. 405. Procli, *Plat. Theol.* pp. 1-404v[1].

Un seul scribe. Le ms. n'est pas folioté mais paginé, et la numérotation n'est pas régulière. Aux ff. 404v-405r, on trouve une souscription qui affirme que le ms. a été copié à Naples en octobre 1581. On ne sait rien sur ce ms. avant son entrée dans la collection des rois de Naples.

***

Nous avons donc montré que tous les mss. précédemment décrits dépendent ou bien du modèle perdu z de o et de f, ou bien du ms. s. On peut maintenant établir que z et s sont deux copies directes du ms. P. En effet, non seulement ils présentent le système d'omissions caractéristiques de P par rapport à V, mais en outre un certain nombre de fautes de z et de s ne peuvent s'expliquer que par l'intervention d'un correcteur P^x, ou par un accident matériel dans le ms. P, ou même par une graphie particulière du copiste. Dans l'ensemble du livre I, nous avons sélectionné quatorze cas qui prouvent cette dépendance immédiate.

1) Fautes dues à l'intervention de P^x.

p. 11.14 ἀναπλάσας (ἀναπλώσας P^1) τῆς ψυχῆς PV
ἀναπλήσας τὴν ψυχὴν P^x
→ ἀναπλήσας (ἀναπλάσας s) τὴν ψυχὴν zs

13.24 ἔσχηκε V ἔλεγε P ut videtur
ἔλαχε P^x → ἔλαχε zs

14.17 ταύτῃ PV
ταύτην P^x → ταύτην zs

27.15 δέοντος PV
δέον /// P^x → δέον zs

28.17-18 ἀπολιπόντα PV

1. Cf. S. Cyrillus, *Cod. Graeci manuscripti Reg. Bibl. Borbonicae* II, Neapoli 1832, p. 455-456.

ἀπολιπόντας Px → ἀπολιπόντας z (sauf f qui a trouvé la bonne conjecture ἀπολιπόντες) s

99.25 κακύνεται V μακύνεται P
μηκύνεται Px → μηκύνεται z μακρύνηται s

110.26 πρὸς τὴν θείαν V πρὸς τὴν ἀλήθειαν P
πρὸς τὴν ἀλήθειαν Px → πρὸς θείαν zs

2) Fautes dues à un accident matériel de P. Comme nous l'avons dit plus haut (p. CVI), les fonds des feuillets ont été consolidés ou remontés sur onglets, si bien que la bande de papier collé empiète parfois sur le texte lui-même ; or, on constate qu'en ces lieux les copies de P ont hésité et donnent des versions différentes dont plusieurs doivent être dues à des conjectures de copistes. Voici trois exemples dans le livre I, mais il y en a d'autres, beaucoup plus frappants, dans le reste du ms.

p. 97.4 (= P, f. 135v) ἁπλαῖ PV
partie visible dans P : ἁ |
→ ἁπλ. o (ἁπλαὶ ox) ἁπλᾶ n ἁπλαῖ fg ἁ s

101.15 (= P, f. 136v) τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως
partie visible dans P : τοῦ ἀ |
→ τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως onf τοῦ ἀ g (γρ. mg. ἀγαθοῦ φύσεως g) αὐτῶν ἀκρότητος s

105.16 (= P, f. 137v) γινομένης PV
partie visible dans P : γι |
→ γινομένης onfg (γρ. mg. γινόμενον g) γινόμενον s

3) Fautes dues à une graphie ou à une bourde de P.

P. 59.22 ἀρχοειδέστερα V
ἀρχειδεύτερα P → ἀρχὴ δευτέρα z ἀρχεὶ δευτέρα s

62.24 ποτέ ἐστιν V
ποτέλους P → τὸ τέλος z ποτετέλους s

70.7 πᾶσιν V
πᾶσιν P comp. → πάλιν z πᾶσιν s

86.2 κακυνόμενα V
καὶ κυνόμενα P → μηκυνόμενα z καὶ κινόμενα s

On voit sur ces exemples que le ms. P est le lieu originel de fautes qui ou bien ont été retransmises par z et s, ou bien ont été causes de corrections proposées par les copistes de ces mss. Ce qui prouve que ces mss. z et s dépendent immédiatement de P.

III. Manuscrits secondaires descendants de V.

Marcianus graecus Fondo ant. 193 (*Venetus* 403). Saec. XV, membr., 228×142 mm, ff. II+140+IV. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-59v, Eiusdem, *Inst. theol.* ff. 60-100v, Platonis, *Timaeus* ff. 101-140v[1].

Tout ce ms. a été copié par un seul copiste[2]. Il est formé de 14 cahiers de 10 folios chacun, régulièrement numérotés de α′ à ιδ′, chaque page porte 32 lignes. Il ne présente aucune correction ni glose marginale. Il a appartenu au Cardinal Bessarion qui a inscrit son ex-libris en grec et en latin au f. IIv. Le parchemin indique probablement qu'il a été copié spécialement pour Bessarion. On le retrouve sous le n° 427 dans l'inventaire des mss. légués par Bessarion à Venise en 1468[3].

Ce ms. est certainement une copie directe de V. Comme on l'a dit *supra*, p. CVIII, les ff. 208-209 (*infra*, p. 36.22 τὴν ὅλην — 39.1 πραγ-) et 210-211 (*infra*, p. 34.14 ἀπεικάζει — 36.22 ἕνεκα) de V ont été intervertis. Cet ordre perturbé se retrouve dans le *Marc.* D'autre part, vers la fin du livre I, il y a dans V une lacune correspondant à 62 lignes de cette édition : *infra*, p. 103.11 τῶν — 105.21 προκλητικόν. Cette longue omission se retrouve dans le *Marc.* ainsi que les autres omissions

1. Cf. A. M. Zanetti et A. Bongiovanni, *Graeca D. Marci Bibliotheca cod. manuscriptorum...*, Venetiis 1740, p. 109, et Dodds, p. XXXIII, n° 2.

2. La main de ce copiste anonyme semble identique à celle du copiste du *Marc. gr.* 244, qui contient le *De myst.* de Jamblique, cf. M. Sicherl, *Die Handschriften... von Iamblichos De mysteriis*, Berlin 1957, p. 91 et planche VIII.

3. Cf. H. Omont, dans *Revue des Bibliothèques* 4, 1894, 129-187.

caractéristiques de V. Néanmoins, ce ms. contient un peu plus de texte que V, puisqu'il s'arrête brusquement au deuxième tiers du f. 59v sur le mot ἐνδίδωσι (II 10, p. 108.3 Portus). Cela signifie que V contenait deux folios de plus que maintenant, lorsque le *Marc.* a été copié.

Matritensis Graecus 4744 (olim O 13). Saec. XVI, chart., 336×230 mm, ff. III+620. Misc. I. S. Maximi Confessoris, *Scholia in Corpus Dionysiacum* ff. 1-144v ; II. Hermetis Trismegisti, *Sermones* I-XVIII ff. 145-176 ; III. Procli, *Plat. Theol.* ff. 177-242 ; IV. Procli, *In Alc.* ff. 243-266 ; Eiusdem, *Plat. Theol. fragm.* ff. 266v-286 ; V. Maximi Tyrii, *Sermones* ff. 286-393v ; VI. Apollonii, *Conica* ff. 394-506v, Sereni, *De cylindro* ff. 507-563 ; VII. Appiani, *Annibalica* ff. 564-584, Eiusdem, *Iberica* ff. 584v-616v[1].

Le troisième ms., qui nous intéresse seul, est une copie directe de V après l'addition du titre à la table des chapitres du livre I. Il a été entièrement écrit entre 1548 et 1555 par le copiste Ἰωάννης Μαυρομάτης ἐκ Κερκύρων, qui travaillait à cette époque pour le compte du Cardinal de Burgos, Francisco de Mendoza y Bobadilla (1508-1566). De fait, ce ms. se trouve dans le catalogue ancien de la bibliothèque du cardinal parmi les *Theologi Graeci*. Il porte actuellement la reliure de veau brune caractéristique des livres de Mendoza et le sceau en papier *Huc tandem*. Le filigrane du papier montre une ancre dans un cercle du type Briquet 469 (Bologne 1512, var. sim. Udine 1518, Olmütz 1520). Le scribe a recopié les rares scholies grecques de V et s'est arrêté brusquement au milieu du f. 242r sur les mots ἐπέκεινα τῶν (II 9, p. 106.25 Portus), comme V.

1. Cf. E. Miller, *Bibl. royale de Madrid. Catalogue des manuscrits grecs*, dans *Notices et Extraits...*, t. XXXI, 2e partie, Paris 1886, p. 60 et Ch. Graux, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial*, Paris 1880, p. 62, 67, 76-77, 420. Sur le copiste, cf. M. Vogel u. V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber*, Leipzig 1909, p. 177 et la n. 3.

Remarquons, en passant, qu'aux deux mss. de la famille V, contenant à la fois la *Théol. plat.* et les *Él. théol.*, à savoir V et le *Marc. gr.* 193, se rattachent les manuscrits de la *Réfutation des Él. théol.* par Nicolas de Méthone († 1165). Cela nous fait donc remonter à nouveau pour l'original du ms. V jusqu'au XIIe siècle au moins[1].

Un seul ms. nous est resté totalement inaccessible, et nous résumons à son sujet les renseignements fournis par le catalogue :

Hamburgensis graecus 24. Saec. XVI, chart., 298 × 205 mm, ff. 505. Procli, *Plat. Theol.* ff. 1-505[2].

Ce ms. a probablement été copié dans l'atelier d'André Darmarios. Il a appartenu successivement au jurisconsulte Jules Pacius de Beriga, puis à Claude Fabri de Peiresc, conseiller au Parlement d'Aix-en-Provence, et enfin à Lucas Holstenius (1596-1661).

Nous croyons pouvoir résumer toute la discussion qui précède dans le stemma de la p. CLI. Ce stemma durcit nécessairement les relations entre les divers mss,, et il ne peut pas rendre compte entièrement de la réalité des faits ; nous espérons toutefois qu'il ne la trahit pas tout à fait.

4. Esquisse d'une histoire du texte

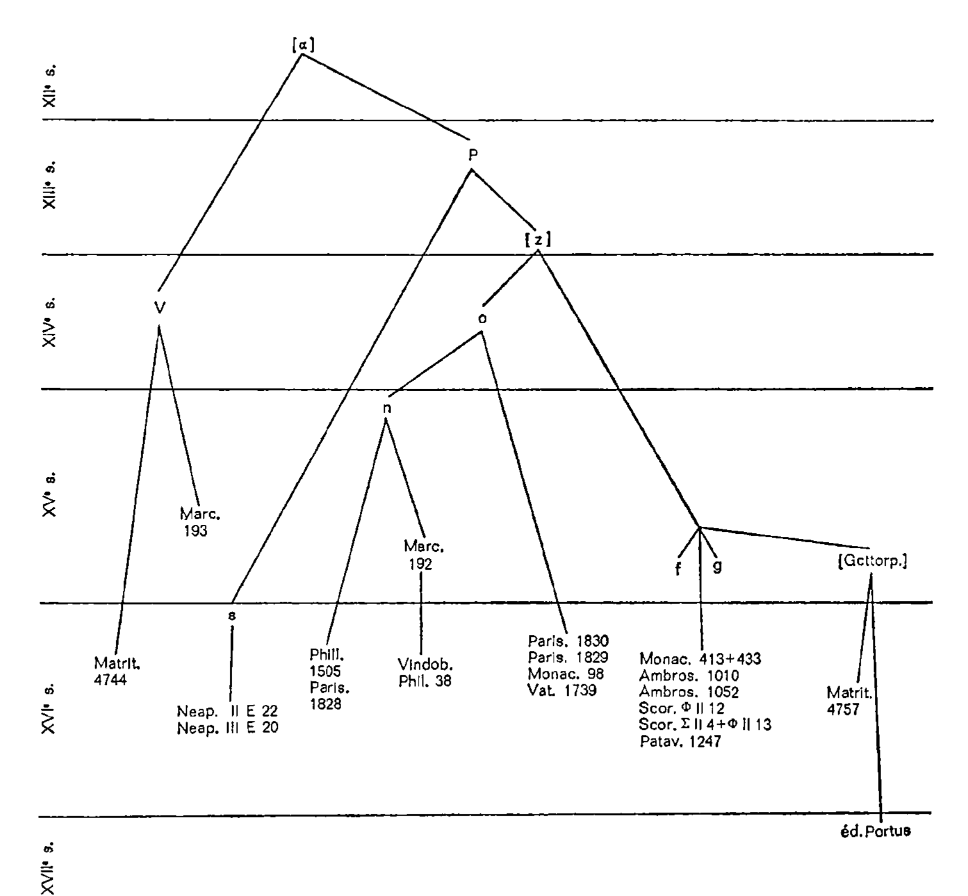
La *Théol. plat.* est probablement le dernier des écrits de Proclus[3]. Il n'est pas impossible que cet écrit soit resté inachevé, ou — hypothèse à notre avis plus

1. Cf. Dodds, p. XXXIII-XXXV. Sur Nicolas de Méthone, voir K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*, 2. Aufl., München 1897, p. 85-87 ; H. G. Beck, *Kirche u. theologische Literatur im byz. Reich*, München 1959, p. 624-625, et le *Dict. théol. cath.*, s.v. Nicolas de Méthone, t. XI, col. 620-621 (V. Grumel).

2. Cf. H. Omont, *Notes sur les mss. grecs des Bibl. des villes hanséatiques...*, dans *Centralblatt f. Bibliothekswesen* 7, 1890, 351-377, sur ce ms., p. 360, sur l'histoire de la collection, p. 351.

3. Le Prof. Dodds trouve son style et sa phraséologie plutôt

vraisemblable — que, dans son état actuel, il lui manque un tome. Il est en tout cas presque certain que Proclus n'a pas procédé lui-même à l'« édition » de son ouvrage[1], et peut-être devons-nous voir dans cette absence de



séniles, cf. Dodds, p. xv, n. 4 ; et c'est un fait que Proclus, dans la *Théol. plat.* cite ses commentaires sur le *Timée* et sur le *Parménide* et un *monobiblos*, et que, dans le reste de son œuvre, il ne la cite nulle part.

1. Sur la technique de l'édition dans l'antiquité, cf. V. Burr, *Editionstechnik,* dans R. A. C., Bd. IV, col. 598-610. Proclus avait édité lui-même son *In Tim.*, qu'il cite *In Remp.* II, p. 335.20 : ἐν τοῖς εἰς τὸν Τίμαιον ἐκδεδομένοις.

publication la raison pour laquelle Marinus ne fait aucune allusion à la *Théol. plat.* dans la *V. Procli.* Damascius, le seul véritable successeur de Proclus à Athènes, possédait certainement une collection complète des œuvres de Proclus. Ses propres travaux et ses cours prennent presque toujours leur point de départ dans les commentaires de Proclus : c'est le cas des commentaires sur le *Phédon*, le *Philèbe*, l'*Alcibiade* et le *Parménide*[1]. Précisément dans son *In Parm.*, Damascius cite deux fois explicitement notre *Théol. plat.* par la fomule ἐν τῇ Πλατωνικῇ θεολογίᾳ[2], qui a très exactement le même sens que le titre traditionnel des mss., mais ne lui est pas identique. En revanche, le titre exact de la tradition se trouve attesté pour la première fois dans les scholies aux livres I et II de l'*In Tim.*[3] ; quatre fois la *Théol. plat.* est citée, pour amener des parallèles éclairants, par son titre Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας[4]. Or, ces scholies se trouvent dans les marges du ms. *Paris. Coislin* 322, qui est du XIe-XIIe siècle : par sa date, cet exemplaire de l'*In Tim.* est un témoin plus ancien que tous les mss. de la *Théol. plat.* elle-même. Ces scholies ont dû être inscrites à des dates très variées. Les unes sont clairement les réactions d'un lecteur chrétien de l'époque byzantine, mais nombre d'autres viennent d'un connais-

1. La souscription du commentaire de Damascius sur le *Parménide* est, à elle seule, édifiante à ce sujet : Δαμασκίου διαδόχου εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀπορίαι καὶ ἐπιλύσεις ἀντιπαρατεινόμεναι τοῖς εἰς αὐτὸν ὑπομνήμασιν τοῦ Φιλοσόφου (sc. Procli), c'est-à-dire «...apories et solutions qui recouvrent toute l'étendue du commentaire du Philosophe (Proclus) sur le *Parménide* » (éd. Ruelle II, p. 322.12-14). D'autre part, Damascius, attaque dans son *In Phaed.* (*apud* Olympiodore), p. 132-149, le commentaire de Syrianus sur l'argument des contraires. Olympiodore, son disciple, nous fait savoir (*ibid.*, p. 52.17-20) que Proclus avait introduit dans son propre commentaire celui de Syranius : c'est sans doute à travers Proclus que Damascius aura connu le texte de Syranius.

2. Damascius, *In Parm.* II, p. 36.24-25 et p. 96.13-14 Ruelle.

3. Elles sont éditées par E. Diehl, *In Tim.* I, p. 459 ss.

4. *In Tim.* I, p. 460.13-14, 463.23-24, 464.21, 470.18.

seur intelligent de l'œuvre entière de Proclus[1]. Or, l'une de ces notes est signée, la scholie à p. 175.1-2 (p. 468.14-16) ; elle se présente ainsi :

Σιμπλικίου εἰς τὸ 'ἀλλ' ὁ μὲν θεῖος Ἰάμβλιχος εὐμενὴς [ἔστω'

Σιμπλικίου πόνος οὗτος · Ἰάμβλιχε δῶτερ ἐάων,
ἵλαθι νικηθείς, ἀλλ' ὑπὸ σῶν ἐπέων.

« De Simplicius, sur les mots : 'Mais que le divin Jamblique nous garde sa bienveillance',

Voici l'ouvrage de Simplicius[2] : O Jamblique, dispensateur de tous les biens,

Pardonne si je t'ai vaincu, puisque c'est par tes propres dires. »

Simplicius affirme donc être l'auteur de ce distique qui paraphrase le texte de Proclus ; il avait inscrit ces vers dans la marge de son propre exemplaire de l'*In Tim.*, et c'est de là qu'un copiste les a transcrits en prenant soin de préciser ce fait. Nous pouvons donc être certains qu'il existait un exemplaire de l'*In Tim.* glosé par Simplicius. Cela étant, la tentation est grande d'identifier à Simplicius le scholiaste qui connaît si bien l'*In Alc.* et la *Théol. plat.*, et pour lequel Proclus est ὁ θεῖος Πρόκλος (p. 467.24). On comprendrait aussi pourquoi Simplicius cite la *Théol. plat.* par le titre de la tradition manuscrite, si précisément c'était lui l'éditeur de cet écrit de Proclus, ou si l'édition avait été faite de son temps, c'est-à-dire dans les dernières années d'existence de l'Académie, peu avant sa fermeture définitive par Justinien en 529.

1. Ce scholiaste connaissait encore l'*In Alc.* dans sa totalité, cf. *In Alc.*, fr. 8 Westerink = *In Tim.* I, p. 463.1-2.

2. Pour la formule : Σιμπλικίου πόνος οὗτος, cf. A.S.F. Gow and D. L. Page, *The Greek Anthology, Hellenistic Epigrams*, Cambridge 1965, Asclepiades XXVIII (*Anth. Pal.* VII 11) Ὁ γλυκὺς Ἠρίννας οὗτος πόνος et Callimaque LV (R. Pfeiffer, *Callimachus*, vol. II, Oxford 1953, p. 82) Τοῦ Σαμίου πόνος εἰμί avec le commentaire, vol. II, p. 136 et 207. Voir aussi *Anth. Pal.* IX 792 Antipatros de Thessalonique Νικίεω πόνος οὗτος et le Supplément publié par E. Cougny à F. Dübner, *Epigrammatum Anthologia Palatina*, vol. III, Paris 1890, chap. III, n° 176 Αἰνείου πόνος οὗτος (p. 320) et n° 212 Εὐστρατίοιο πόνος τάδε (p. 326).

De leur côté, les philosophes alexandrins connaissent bien eux aussi l'œuvre de Proclus. Ammonius a été son élève à Athènes, Jean Philopon le cite souvent[1] et le réfute tout au long dans son *De aeternitate mundi*, Olympiodore et Étienne d'Alexandrie connaissent sa doctrine et ses écrits par l'intermédiaire d'Ammonius ou de Damascius. A Constantinople, Jean Lydus, élève d'Agapios (cf. *supra*, p. LII), cite le *De mal. subsist.* perdu dans le grec[2]. A Gaza, Énée, dans son dialogue intitulé *Théophraste*, fait du personnage principal le porte-parole des positions philosophiques de Proclus, et Procope réfute le *Commentaire sur les Oracles Chaldaïques* et peut-être aussi les *Él. théol.*[3]. Toutefois, nous ne trouvons chez ces auteurs du VIe siècle aucune citation explicite de la *Théol. plat.*

Alors commence son histoire secrète. Pendant de nombreux siècles, la *Théol. plat.* est apparemment ignorée, comme d'ailleurs la plupart des œuvres de Proclus. Une infime partie de ses ouvrages est traduite en syriaque ou en arabe[4], une adaptation des *Él. théol.*, fabriquée en arabe et traduite en latin, sera connue en Occident aux XIIe-XIIIe siècles sous le titre *Liber de causis*[5]. Quand commence la translittération des textes de l'onciale à la minuscule au IXe siècle, l'*In Tim.* et l'*In Remp.* sont recopiés[6], mais rien n'indique que la *Théol. plat.* l'ait été. Dans la compilation de la *Suda*,

1. En particulier, il cite le *De decem dub.*, cf. § 5.1-8, 14-23, 30-33. Voir aussi, *supra*, p. LVIII et n. 2.

2. Cf. H. C. Puech, *Un passage du « De malorum subsistentia » de Proclus cité par Jean Lydus et traduit par Guillaume de Moerbeke*, dans *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937, p. 377-392.

3. Cf. L. G. Westerink, *Proclus, Procopius, Psellus*, dans *Mnemosyne* S. III, 10, 1942, 275-280 et Dodds, p. XXXI, n. 1.

4. Cf. Dodds, p. XXVIII-XXIX, et R. Walzer, s.v. « Buruḳlus », dans *Encyclopédie de l'Islam* I, col. 1380-1381.

5. Cf. H. D. Saffrey, *L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de la métaphysique au Moyen Age*, dans *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 2, Berlin 1963, p. 267-281.

6. Voir la liste des mss encore aujourd'hui conservés de la collection dite « philosophique », dressée par A. Diller, *The Scholia on Strabo*, dans *Traditio* 10, 1954, 31.

que l'on date généralement de la fin du xe siècle, la *Théol. plat.* n'est pas mentionnée parmi les œuvres du philosophe, et l'appréciation haineuse portée par l'auteur montre le peu d'estime qu'il avait pour Proclus[1], il écrit : « Il s'agit de ce Proclus qui, le deuxième après Porphyre, a mis en mouvement contre les Chrétiens sa langue impure et insolente ; contre lui, Jean, surnommé Philopon, a écrit une très merveilleuse réfutation de ses dix-huit démonstrations (sur l'éternité du monde), et il a montré que même dans les questions purement païennes (κἀν τοῖς Ἑλληνικοῖς), dont il faisait si grand cas, il était sans culture et sans profonde intelligence (ἀμαθῆ καὶ ἀνόητον). » La violence de ce jugement donne la mesure du fanatisme antiproclien.

C'est que les Platoniciens étaient proscrits des écoles. La preuve en est la différence frappante entre la tradition manuscrite des commentaires aristotéliciens et celle des commentaires platoniciens. Il suffit de parcourir la collection des *Commentaria in Aristotelem graeca* pour constater que ces ouvrages, pourtant prolixes, nous sont parvenus intacts et parfaits, tandis que les commentaires et ouvrages platoniciens de la même époque sont tous mutilés, incomplets soit de la fin : Proclus, *In Tim.*, *In Alc.*, *In Parm.* ; Olympiodore, *In Phaed.*, soit du début : Damascius, *In Parm.*, *In Phaed.*, soit à la fois du début et de la fin : Jean Philopon, *De aet. mundi.* Que signifie un tel phénomène, sinon que les commentaires aristotéliciens ont été continuellement recopiés et étudiés, tandis que les livres contenant les commentaires platoniciens, négligés et abandonnés, tombaient déjà en morceaux et avaient en partie péri, lorsque l'on se décida à les translittérer. La *Théol. plat.*, à laquelle manque probablement un tome entier, n'échappe pas à cette règle, comme aussi le *De princ.* de Damascius, dont la fin est perdue.

1. *Suidae Lexicon* ed. A. Adler, Pars IV, Leipzig 1935, p. 210. 14-18 ; en ce lieu, dans la marge, deux mss. portent : οὐαὶ αὐτῷ ! Pour la date de la *Suda*, voir P. B. R. Forbes, s.v. *Suidas*, dans *The Oxford Class. Dictionary*, Oxford 1949.

Pour toutes ces raisons, il semble peu vraisemblable que la *Théol. plat.* ait été beaucoup recopiée dans l'antiquité, et même translittérée à l'époque de la première renaissance des lettres grecques avec Photius et Aréthas. Tout change au XIe siècle, lorsque deux philosophes byzantins, Michel Psellos et Jean Italos, fondent une nouvelle école de philosophie grecque[1], tout imprégnée de néoplatonisme, et en particulier très inspirée de Proclus. Psellos lui-même, décrivant son itinéraire personnel, nous trace comme le programme de son enseignement : « Partant de là (sc. de Platon et d'Aristote), comme pour accomplir un périple, je descendis aux Plotin, aux Porphyre et aux Jamblique, à la suite desquels, avançant dans ma route, j'arrivais à l'admirable Proclus, où je m'arrêtais comme dans un vaste port et là je puisais avidement toute la science et la précision des connaissances[2] ». Il est pourtant probable que, parmi les œuvres de Proclus, Psellos et Italos auront été d'abord aux commentaires sur Platon, Plotin, les *Oracles Chaldaïques*, plutôt qu'à la *Théol. plat.* En tout cas, sauf erreur, ils ne la citent pas. Ce bel enthousiasme fut sans lendemain. La condamnation solennelle de Jean Italos en 1082 était un véritable

1. Cf. Psellos, *Chronographie* VI (Constantin IX), chap. 37 (t. I, p. 135, ed. E. Renauld, Paris 1926) : « Ayant trouvé la philosophie expirante, au moins du côté de ceux qui font profession de philosophes, je l'ai moi-même ranimée et vivifiée sans avoir rencontré le secours d'aucun professeur éminent et sans avoir trouvé, malgré mes recherches en tous lieux, un germe philosophique, soit en Grèce, soit chez les barbares. » Sur ce mouvement philosophique, voir J. M. Hussey, *Ascetics and Humanists in eleventh-Century Byzantium*, London 1960.

2. Cf. Psellos, *ibid.*, chap. 38, p. 136 Renauld. J. Bidez avait bien reconnu la dette de Psellos envers Proclus, voir à ce sujet : *Catalogue des mss. alchimiques grecs* VI, Bruxelles 1928, et *Psellus et le commentaire du Timée de Proclus*, dans *Rev. de Philologie* 29, 1905, 321-327. Deux articles récents ont confirmé les vues de Bidez : L. G. Westerink, *Exzerpte aus Proklos' Enneadenkommentar bei Psellos*, dans *Byz. Zeitschr.* 52, 1959, 1-10 et M. Sicherl, *Michael Psellos und Iamblichos De mysteriis*, *ibid.*, 53, 1960, 8-19. Voir aussi C. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle : Michel Psellos*, Paris 1920.

anathème prononcé contre tous les platonisants. « Officiellement, l'usage de la philosophie dans les écoles n'était plus admis qu'à titre d'exercice intellectuel dans le cadre de la παίδευσις élémentaire et, là encore, on se limitait en principe à la logique d'Aristote[1] ». Pourtant l'influence secrète de Proclus continuait. Même ses ennemis le pillaient, tel cet Isaac Sebastocrator, frère de l'empereur Alexis I Comnène (1081-1118), adversaire déclaré de Jean Italos ; il a si bien plagié les trois opuscules de Proclus sur la providence, la liberté et le mal, que le Dr. H. Boese a pu très habilement retrouver dans les traités d'Isaac les originaux grecs de la traduction latine médiévale des opuscules de Proclus[2]. Et si Proclus fut banni de l'enseignement officiel de l'« Université » comme aussi de celui donné à l'Académie patriarcale[3], il s'est toujours trouvé des esprits indépendants pour le lire et l'étudier. A partir du XIIIe siècle, nous connaissons les noms de certains d'entre eux : Nicéphore Choumnos[4], Nicéphore Grégoras[5] et ce Jean Contostephanos pour lequel fut copié notre ms. o (cf. *supra*, p. CXII s.).

C'est bien cet état de choses que reflète la tradition manuscrite de la *Théol. plat.* Il semble en effet que nos deux mss. principaux, P et V, soient deux copies indépendantes faites à Constantinople aux XIIIe et XIVe siècles du même modèle, qui était peut-être le

1. Cf. J. Meyendorff, *Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle*, dans *Nouv. Rev. théol.* 89, 1957, 905-914, le texte cité p. 906.

2. Cf. *Procli Opuscula* ed. H. Boese (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie I), Berlin 1960, et Isaak Sebastokrator, *Zehn Aporien über die Vorsehung*, hrsg. von J. Dornseiff (Beiträge zur Klass. Philologie, 19), Meisenheim 1966.

3. Pour l'existence simultanée de ces deux institutions à Constantinople à partir du Xe siècle, cf. F. Dvornik, *Photius et la réorganisation de l'Académie Patriarchale*, dans *Analecta Bollandiana* 68, 1950, 108-125.

4. Cf. J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos*, Paris 1959.

5. Cf. R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris 1926, et L. G. Westerink, *Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Amsterdam 1954, p. IX.

prototype de translittération ou une copie de ce prototype. Le ms. P fut copié au moins une fois dans le cours du XIIIe ou du XIVe siècle pour fournir le modèle z du ms. o, qui fut exécuté peu après le milieu du XIVe siècle, à Constantinople toujours, pour Jean Contostephanos, professeur de philosophie. La critique nous fait donc postuler l'existence aux XIIe-XIVe siècles d'au moins cinq mss. qui furent entre les mains des savants que nous avons évoqués plus haut. C'est encore pour un autre savant platonisant que fut copié au début du XVe siècle le ms. n, soit qu'il ait été exécuté pour Bessarion lui-même, soit que ce dernier l'ait reçu en héritage de l'un de ses maîtres. Tandis que P restait en Orient, o et n venaient en Occident, probablement à l'occasion des échanges culturels provoqués par le concile de Florence (1438-1445) : Pic de la Mirandole achète le ms. o, Bessarion s'installe en Italie avec sa bibliothèque dans laquelle se trouve le ms. n. Ces deux mss. sont souvent recopiés et nous possédons encore huit de leurs descendants. En Orient, le ms. z, enrichi probablement de corrections et de conjectures et dans un état plus élaboré, est encore copié dans la deuxième moitié du XVe siècle par Matthieu Camariotès, c'est le ms. f, qui vient rapidement en Occident et est acquis par Marsile Ficin. Son modèle, qui n'est peut-être pas différent du ms. z dans son état dernier, vient aussi en Occident et donne naissance à son tour aux neuf descendants que nous possédons encore. Pendant tout ce XVe siècle, il semble bien que le ms. P soit demeuré en Orient ; c'est seulement, pensons-nous, au début du XVIe siècle qu'il vint enfin en Occident où il est de nouveau aussitôt copié, c'est le ms. s, pour Gilles de Viterbe, et aussi collationné avec le *Monac.* 413 (cf. *supra*, p. CXLI). Quant au ms. V, il a dû venir en Occident dans le courant du XVe siècle et c'est probablement à Rome qu'il fut copié deux fois.

Le XVe siècle fut vraiment, pour la *Théol. plat.*, celui d'une renaissance. L'artisan principal de cette renaissance, nous le connaissons par son nom, ce fut

Georges Gémiste Pléthon[1]. Son détracteur acharné, Georges Scholarios, patriarche de Constantinople sous le nom de Gennade, disait à son propos : « Personne n'ignore les traités de Proclus, desquels Pléthon a tiré la semence de ses doctrines »[2] : cette accusation devait porter et l'on fit un autodafé de l'ouvrage principal de Pléthon, son *Traité des lois*. La perte de cet écrit nous rend malheureusement incapables de mesurer exactement le bien-fondé de l'accusation de Scholarios. Mais nous avons un témoignage précis qui prouve que Pléthon connaissait la *Théol. plat.* de Proclus. Pendant les loisirs que lui laissait le concile de Florence, Pléthon avait écrit, au début de 1439, un traité, intitulé *Au sujet des points sur lesquels Aristote diffère de Platon*, qui était en fait un manifeste platonicien. Scholarios répondit avec une *Défense d'Aristote*, qui entraîna une *Réplique* de Pléthon[3]. C'est dans cette *Réplique* que Pléthon combat la thèse selon laquelle le désaccord entre Aristote et Platon se ramènerait à une simple apparence due à la façon de s'exprimer. Il invoque alors les Platoniciens anciens qui ont écrit pour réfuter Aristote : « D'autres parmi les Anciens, et notamment Plotin,... ont écrit contre Aristote, et en particulier

1. Sur Pléthon, cf. l'ouvrage de F. Masai, qui a renouvelé la question, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.

2. Cf. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, t. IV, Paris 1935, p. 153. 23-24. Ce texte se trouve dans la lettre à la princesse du Péloponèse, Théodora, femme du despote de Mistra, et doit dater du début de 1453, cf. *ibid.*, p. VIII.

3. Le *De differentiis* de Pléthon est publié dans P.G. 160, col. 881-934. F. Masai en a retrouvé l'autographe dans le ms. *Marc. gr.* 517, cf. R. et F. Masai, *L'œuvre de Georges Gémiste Pléthon* (Académie royale de Belgique, Bull. de la Classe des Lettres et des Sciences mor. et pol., 5e S., t. 40), Bruxelles 1954, p. 536-555. Une nouvelle édition est en préparation. La *Défense d'Aristote* de Scholarios se trouve dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1-116. La *Réplique* de Pléthon peut se lire dans W. Gass, *Gennadius und Pletho*, Breslau 1844, p. 54-116. F. Masai a aussi retrouvé l'autographe, et même deux états autographes, de cette *Réplique* dans les mss. *Marc. gr.* IV 31 et 517.

contre ses *Catégories* (cf. *Enn.* VI 1 (42), 1-24), comme aussi Proclus qui s'attaqua plus spécialement à sa métaphysique »[1]. Où donc Proclus s'est-il spécialement attaqué à la métaphysique d'Aristote sinon dans sa *Théol. plat.* (Aristote aussi appelait sa *Métaphysique* une « théologie »), qui est une « théologie selon Platon » et non pas « selon Aristote »? De cette réflexion de Pléthon, on peut rapprocher une longue note de Bessarion, son disciple, qui interprète justement ainsi un passage essentiel du livre II de la *Théol. plat.*[2]. C'est peut-être encore quelque chose de l'enseignement de Pléthon que nous entendons à travers Bessarion.

Au XVIe siècle, on recopie sans cesse les manuscrits venus de l'Orient au siècle précédent. A la suite de Pléthon, de Bessarion, de Ficin, les académies de Florence, de Venise et de Rome se passionnent pour le platonisme. L'émulation s'étend à l'Europe entière ; les ambassadeurs des Grands de ce monde veulent procurer à leurs maîtres et garder pour eux-mêmes des exemplaires de la *Théol. plat.*, et les livres copiés à Venise ou à Rome partent pour la France, l'Espagne et l'Allemagne. Les cardinaux ne sont pas les derniers : entre les séances du concile de Trente, le marché des mss. est prospère...[3]. L'imprimerie commence à se développer sur une grande échelle et c'est en 1618 que paraît l'édition princeps de la *Théol. plat.* faite sur le ms. de Gottorp qui dérive du ms. z. A ce point, nous avons rejoint l'histoire que nous avons exposée au premier paragraphe de ce chapitre (*supra*, p. XCI ss.).

1. Texte cité et traduit par F. Masai, *Pléthon...*, p. 184.

2. Cf. H. D. Saffrey, *Aristote, Proclus, Bessarion : A propos de l'un transcendantal*, dans *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. XI, *Storia della filosofia antica e medievale*, Firenze 1960, p. 153-158.

3. Sur la copie et le trafic des mss. avant et pendant le concile de Trente, et aussi, il faut le dire, sur la médiocrité de cette production en masse, cf. A. Dain, *Les manuscrits*[2], Paris 1964, p. 154-155.

5. Règles suivies pour la présente édition

Une édition critique de la *Théol. plat.* doit se fixer comme but de reconstituer le modèle α de toute la tradition manuscrite. Nous avons dit pourquoi nous considérons ce modèle α comme proche du prototype de translittération ou peut-être identique à lui : ce devait être un ms. du XIe ou du XIIe siècle. Pour remonter au texte de α, on a intégralement collationné les deux mss. principaux P et V : leur accord fournit la leçon de α, en cas de désaccord chaque variante doit être examinée pour elle-même. Statistiquement parlant, le ms. P représente une copie meilleure que V, ses lectures doivent donc toujours être considérées avec soin. On a aussi collationné les mss. o, n, f, s, tous dépendants de P mais qui peuvent fournir de bonnes conjectures, puisque ces mss. ont été copiés par des savants ou bien ont appartenu à des philosophes qui ont pu corriger heureusement le texte. Malgré ces corrections, le prototype α présente encore des défauts que l'on a tenté de corriger par des conjectures. On s'est efforcé de ne tomber ni dans l'hypercritique[1] ni dans un conservatisme exagéré. Les mots interpolés dans le texte ont été placés entre crochets droits [...], les mots oubliés ont été ajoutés entre crochets obliques <...>, les lacunes ont été signalées par des astérisques ***, les lieux irrémédiablement corrompus, par des croix †...†. Pour le ν ἐφελκυστικόν, on a suivi l'usage du copiste du ms. P. Toutefois on l'a ajouté là où il manquait pour éviter l'hiatus. Pour le pronom personnel réfléchi de la troisième personne, on a écrit αὑτόν, etc. là où

1. On ne voudrait pas avoir mérité la remarque de L. Deubner, *Bemerkungen zum Text der Vita Pythagorae des Iamblichos*, dans *S. B. der Preussischen Akademie der Wiss.*, Phil.-hist. Kl. 1935, XIX, Berlin 1935, p. 613, qui affirme que la tâche principale en face de laquelle il s'est trouvé comme nouvel éditeur de la *Vita Pythagorae* de Jamblique, fut de débarrasser le texte de toutes les corrections inutiles introduites par ses prédécesseurs !

les mss. ont le plus souvent αὐτόν, etc. De même, on a écrit ὀπαδός au lieu de ὁπαδός des mss. On a aussi normalisé l'orthographe dans quelques cas comme γυμνῆτας pour γυμνῖτας, ὀαριστής pour ὀαριστύς.

Dans l'apparat des sources, on a mentionné toutes les références explicites ou implicites auxquelles Proclus renvoie consciemment ou inconsciemment. Elles nous ont semblé de toutes façons utiles à l'intelligence du texte. Les citations *ad litteram* ont été imprimées en lettres espacées dans le texte et signalées dans l'apparat par le signe =, les citations implicites sont introduites par l'abréviation cf. L'indication des lieux parallèles a été en général réservée aux notes.

L'apparat critique est positif : y figurent toutes les variantes des mss. principaux P et V, qui sont les véritables leçons du texte. Les variantes des mss. secondaires (sigles minuscules) doivent être considérées comme des conjectures ou des fautes, on n'a cité que les conjectures qui améliorent le texte.

Dans le titre courant, on a reporté la mention des pages de l'édition de Portus : **P**, mais on n'a pas cru devoir reproduire dans l'apparat les variantes fautives de cette édition, qui n'ont aucune autorité particulière. On a examiné les conjectures de Th. Taylor, mais on n'a signalé que celles que l'on a adoptées.

Enfin, pour ne pas embarasser l'apparat critique de variantes inutiles, nous avons éliminé de cet apparat les fautes qui nous ont semblé sans signification critique[1]. Nous en donnons ci-dessous la liste.

1) Bourdes évidentes ou sans postérité.

p. 20.7 θεομυθίας P : θεομυστίας V
30.19 τις P : τις τοις (sic) V
44.3-4 προελθοῦσιν V : προενθοῦσιν P
51.5 περὶ ἀρχῶν P : π(ατ)ριαρχῶν V
63.18 πρεσδυτέρας V : πρεσυντέρας P

1. Pour cette notion de variante significative, cf. P. Maas, *Textual Criticism*, Oxford 1958, App. I, p. 42-49.

68.21 μερίδας V : μεείδας (sic) P
70.3 χορηγοῦσι V : χορηγοῦ P
74.2 οὐσίωνται V : οὐσίανται P οὐσίωται P¹
87.3 ἀτελέστερα P : ἀταλέστερα V
88.3 βαρβαρικὰς P : βαβαρικὰς V
94.23 ἀτόμων P : ἀτόμεν (sic) V
100.14 προϊὸν P : προϊὼν V
106.11 καλῶν P : καλλῶν V
110.7 τά τε V : τὰ τα P
113.16 φαίδωνι P : φαίδρωνι V = 116.15
114.1 πάντα P : πάν (sic) V
118.18 ἔχον P : ἔχων V
121.28 δυνάμεως P : δυνά (sic) V

2) Corrections immédiates du copiste, sans postérité :

p. 3.19 σοφία P¹V : φ///ω P
7.11 χρόνος P¹V : κόσμος χρόνος P
7.15 ζηλωταὶ P¹V : τινὲς ζηλωταὶ P
11.19 ἀκινήτω P¹V : ἀνικήτω P
36.11 τῶ νοητῶ τὸ P¹V : τὸ νοητὸν τω P
56.13 τούτου PV¹ : τούτων V
61.4 δεύτερον ἂν εἴη P : δευτερὸν εἴη (sic) V δευτερᾶν εἴη (sic) V¹
83.23 ἑαυτῷ P¹V : αὐτῷ P
96.14 ἀπ' αὐτῶν P¹ : ὑπ' αὐτῶν P om. V
107.24 ταύτην P¹V : om. P
116.10 μετειληχέναι P¹V : μετειληφέναι P
123.6 τῶν P¹V : om. P

3) Orthographica et iotacismes.

p. 10.15 καταδησάμενος P : καταδυσάμενος V
16.6 γυμνῆτας nos : γυμνῖτας PV
19.10 σοι P : σι V
22.24 ὠρείθυιαν P : ὠρίθυαν V
24.20 γοργία P : γοργεία V
34.13-14 ἰβύκειον P : ἰβύκιον V
34.15 πραγματειώδη P : πραγματιώδη V
39.9 θριγκὸν P : θριγγὸν V = 39.20
40.13 ἀνελέγκτων P : ἀνελέκτων V
44.19 ἐλλείπουσαν P : ἐλλίπουσαν (sic) V

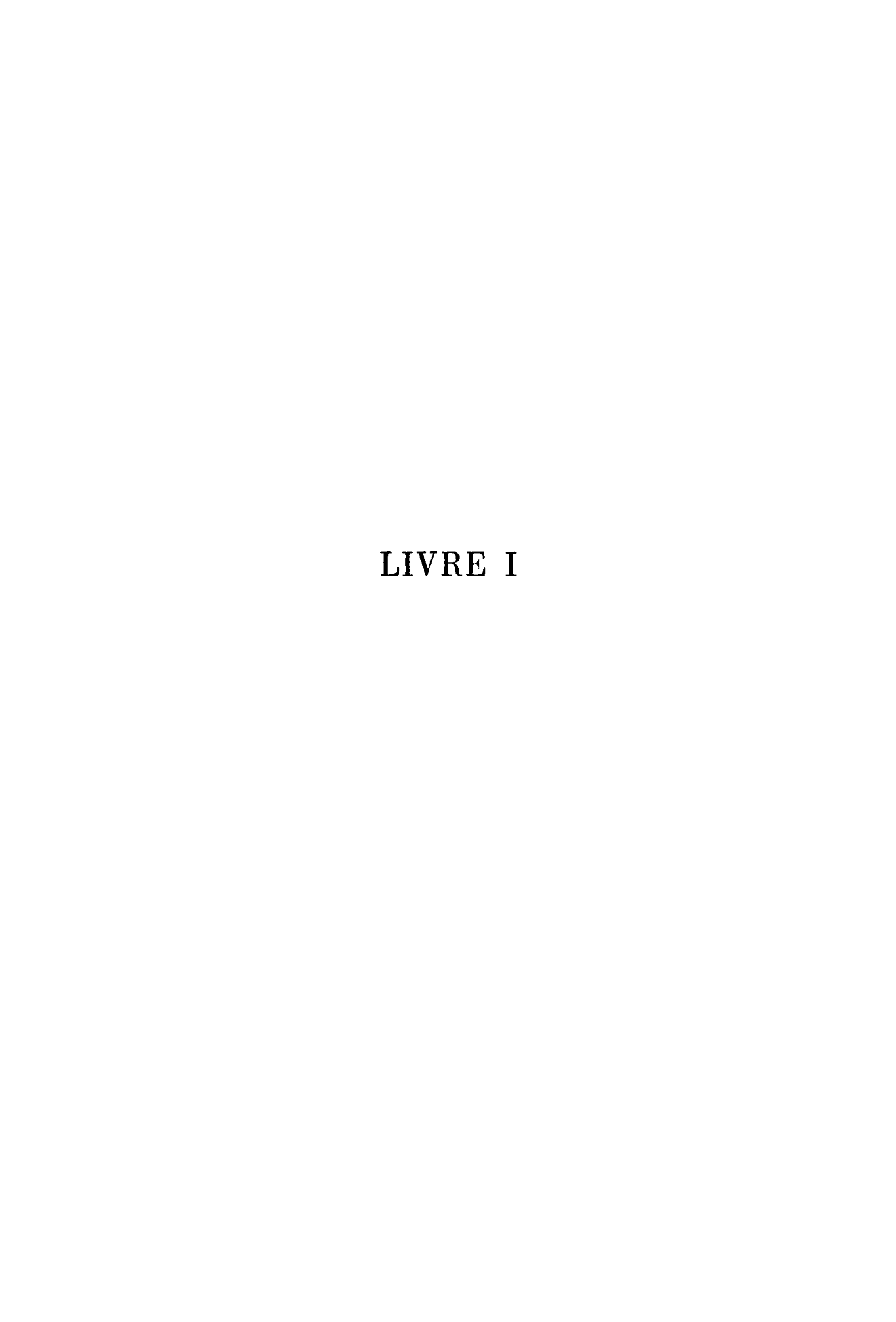
46.4 ἀνελίξεις z : ἀνελλίξεις PV
46.10 ὑπάρχη P : ὑπάρχει (η supra lineam) V (lectio duplex)
49.19 καθηγεμόνι P : καθηγεμῶνι V
52.3 ἰάμϐλιχος P : ἰάμϐληχος V
55.3 ἀνελίττονται P : ἀνελλίττονται V
59.13 γνωριμώτερα P : γνωριμότερα V
61.16 ἑτεροκινήτοις P : ἑταιροκινήτοις V
87.24 κακεργάτιν P : κακεργάτην V
99.11 τοιοῦτο P : τοιοῦτον V
120.14 ἀγέννητον P : ἀγένητον V
123.23 τἆλλα P : τὰ ἄλλα V

4) Fautes d'accent ou d'esprit, élisions, etc., pour lesquelles les mss. sont sans autorité.

p. 3.6 παρυπόστασιν V : παρ' ὑπόστασιν P
10.12 αὖ τῶν P : αὐτῶν V
21.10 ἧ P : ἦ V = 45.26, 113.7
22.12 ὃν P : ὂν V
33.6 δὲ οὖν P : δ' οὖν V
35.15 κἀν nos : κᾶν V (P deest) = 42.14, 43.24, 116.15
37.27 ἕν' ὄντα PV : ἕνα ὄντα V¹
46.17 αἰτίων V : αἰτιῶν P = 60.17
50.4 ὃ P : ὁ V = 92.16
63.25 κατὰ λόγον V : κατάλογον P
66.24 ἐνέργεια nos : ἐνεργεία PV
67.3 μὴ νῷ P : μηνὼ V
76.8 ὂν P : ὃν V
82.25 αἰτίων P : αἰτιῶν V
87.13 ἄλλα P : ἀλλὰ V
92.4 αἰτίων P : αἰτίῶν (sic) V
101.26 πρὸ γνώσεως P : προγνώσεως V
116.16 τῷ δεκάτῳ P : τοδε κάτω (sic) V

Indiquons, pour finir, que l'édition du texte grec et la traduction française sont complémentaires. Toute traduction est une interprétation, mais plus encore lorsqu'il s'agit d'un texte philosophique. Traduire fidèlement le texte pour transmettre intégralement l'intelligibilité de la pensée, est une entreprise sujette

à un perfectionnement infini. Plus la langue devient mieux connue et la doctrine plus familière, plus on a l'espoir de ne pas trahir l'auteur. Il ne nous appartient pas de défendre notre traduction, au contraire nous la tenons ouverte à toutes les améliorations possibles. L'annotation du texte est également un ouvrage de longue haleine. Il faudrait avoir tout lu pour illustrer le texte des lieux parallèles qui peuvent l'éclairer, et pour donner les sources exactes des enseignements variés qui se trouvent rassemblés dans cette « somme de théologie » néoplatonicienne. On a donc conscience que ces notes pourront encore être considérablement enrichies.



LIVRE I

NOTICE DU LIVRE I

Après cette longue introduction générale, ramenons à l'essentiel ce qu'il faut encore dire pour préparer le lecteur au livre I de la *Théol. plat.* D'une part, nous formulerons avec précision l'analyse de l'argument ; car il faut bien reconnaître que la suite du raisonnement n'est pas toujours parfaitement claire chez Proclus, et que pourtant, s'agissant d'un texte philosophique, elle présente un intérêt capital. D'autre part, nous essaierons de dire la nouveauté et l'importance de cette partie de l'entreprise proclienne dans l'histoire de la philosophie.

1. Analyse de l'argument

Chapitre 1. *Préface.*

La philosophie platonicienne en général a été une révélation de la vérité cachée dans l'intellect divin ; au cours des temps, elle a subi une éclipse, et elle a reparu plus parfaite dans le néoplatonisme. Quant à la théologie, Platon ne l'a communiquée qu'à un petit nombre d'initiés ; c'est pourquoi elle est restée ignorée ; ce n'est que longtemps après que d'autres vrais théologiens l'ont produite au dehors pour illuminer l'univers (p. 5.6 - 6.15).

Ces théologiens, semblables à Platon, furent Plotin et ses successeurs immédiats, Amélios et Porphyre, puis les disciples de ces derniers, Jamblique, Théodore d'Asiné et d'autres encore : de ceux-là Syrianus a tout reçu pour nous le transmettre (p. 6.16 - 7.8).

Mais il ne suffit pas de rendre grâce à Syrianus pour ce don inestimable, il faut aussi laisser aux plus jeunes les témoignages de notre science et de notre expérience théologiques. Aussi faut-il prier les dieux : il est toujours bon de prier au début d'une entreprise quelle qu'elle soit, mais au moment de se lancer dans la théologie cela devient indispensable, car en ce domaine on ne peut rien comprendre que par une illumination divine, et rien enseigner que guidé par les dieux (p. 7.9 - 8.4).

Prions donc, et si les dieux nous exaucent, ils nous conduiront au cœur de la vérité. Ainsi trouverons-nous l'accomplissement de notre plus grand désir, qui est de connaître les dieux (p. 8.5 - 15).

Première partie : *Prolégomènes*

Chapitre 2. *Mode de l'enseignement et préparation des auditeurs.*

Le succès de l'enseignement dépend de deux facteurs : la qualité des discours et les dispositions des auditeurs, ces dernières ont la même importance que dans les mystères (p. 8.17 - 9.7).

Le traité sera divisé en trois parties : 1° les attributs communs à tous les dieux (livre I), 2° les ordres divins particuliers, leurs attributs, leurs processions (livres II-VI...), 3° les dieux individuels hypercosmiques et encosmiques (...) (p. 9.8 - 19).

Le discours s'efforcera de clarifier les symboles et les images, d'apporter les preuves des affirmations dogmatiques, d'élucider les allégories et de montrer la réalité des évidences (p. 9.20 - 10.10).

L'auditeur devra être moralement pur, bon logicien, compétent en sciences de la nature, en mathématiques et en dialectique. Alors il possédera en lui-même la trinité des vertus : amour, vérité et foi, qui lui permettront de devenir un vrai théologien (p. 10.11 - 11.26).

Chapitre 3. *Qu'est-ce que la théologie?*

Tous les théologiens s'accordent pour dire que les dieux sont les êtres premiers par nature et qu'ils sont le sujet de la théologie. Mais les avis divergent sur la nature des principes premiers. Pour les Stoïciens, ils sont corporels ; pour Anaxagore, ce sont les plus parfaites des âmes ; pour les Aristotéliciens, ils se réduisent à l'intellect (p. 12.11 - 13.5).

Platon, et lui seul, place le principe tout premier au-delà du corporel, au-delà aussi de l'âme, au-delà même de l'intellect, et il remonte jusqu'à l'Un qui transcende les corps, les âmes et l'intellect (p. 13.6 - 14.4).

Cette révélation a mis Platon en mesure de présenter la hiérarchie des trois hypostases : l'Un, l'intellect, l'âme, et les séries qui leur sont conjointes. La théologie de Platon est donc la science de l'Un et des hénades, science qui surpasse la théorie de l'intellect et des intelligibles. Aussi, puisque le semblable est toujours connu par le semblable, l'Un et les hénades ne peuvent être connues ni par la sensation, ni par l'opinion, ni par le raisonnement, ni même par l'intellect, mais par l'activité de l'Un en nous. C'est pourquoi le théologien sera celui qui cherche dieu en se concentrant en lui-même. De même que dans les mystères, on passe des parvis ornés de statues multiples au sanctuaire dans lequel on entre dévêtu et où l'on se tient immobile, de même l'âme du théologien se détache des connaissances inférieures pour contempler les yeux fermés l'Un et la classe des dieux (p. 14.5 - 16.18).

En théologie, le mieux est de s'établir dans le calme, de rassembler son âme dans l'unité, de s'élever jusqu'à l'Un, et en redescendant d'observer tous les ordres et les séries en lesquels s'organise la hiérarchie des dieux (p. 16.19 - 17.7).

Chapitre 4. *Les modes d'exposition théologiques retenus par Platon.*

Maintenant on va énumérer et étudier les modes choisis par Platon pour exposer la théologie. Ils sont

au nombre de quatre : la manière divinement inspirée, la manière dialectique, la manière symbolique, la manière qui procède à partir des images (p. 17.9 - 24).

Dans le *Phèdre*, c'est d'une manière divinement inspirée que Platon parle des dieux intellectifs, des dieux détachés du monde et des dieux encosmiques. Dans le *Sophiste* et le *Parménide*, d'une manière dialectique, il étudie l'Un au-delà de l'être et la procession des êtres. Dans le *Gorgias*, le *Banquet* et le *Protagoras*, d'une manière symbolique, il relate les mythes au sujet des démiurges, de l'amour, de la vie mortelle. Dans le *Timée*, le *Politique*, etc., par des images, c'est-à-dire des représentations de la réalité en termes mathématiques, moraux ou physiques, il enseigne les processions, les hiérarchies, les opérations des principes divins (p. 17.25 - 19.22).

Il n'y a que ces quatre modes d'exposition théologiques. Car on ne peut parler des principes divins que, ou bien par allusions (de manière symbolique ou à partir des images), ou bien directement (de manière dialectique ou de manière divinement inspirée). Le symbolisme mythologique vient de la tradition orphique, l'instruction par les images, du pythagorisme, la révélation sous l'inspiration divine, des Oracles chaldaïques, mais la méthode scientifique en théologie est proprement platonicienne (p. 19.23 - 20.25).

Remarquons en passant que Platon a éliminé des mythes les compositions dramatiques et nous a recommandé, en *République* II, des modèles théologiques précis. D'autre part dans le *Phèdre*, il nous a interdit l'interprétation physique des mythes (p. 21.1 - 23.11).

Chapitre 5. *Les dialogues qui traitent de théologie.*

La théologie de Platon se trouve dans tous ses dialogues, comme le divin lui-même est répandu dans le monde entier (p. 23.22 - 24.11).

On peut toutefois énumérer les principaux. Ce sont : 1° *Phédon*, *Phèdre*, *Banquet*, *Philèbe*, *Sophiste*, *Politique*,

Cratyle, *Timée* ; 2° les mythes du *Gorgias*, *Protagoras*, le livre X des *Lois*, le mythe de la *République* ; 3° les *Lettres*, surtout la deuxième (p. 24.12 - 25.2).

Les dialogues dans lesquels sont exposés les divers ordres divins, sont les suivants : le *Philèbe* pour l'Un-Bien, la dyade première, la triade première ; le *Timée* pour l'ordre intelligible, le démiurge, les dieux encosmiques ; le *Phèdre* pour l'ordre intelligible et intellectif, et les dieux détachés du monde ; le *Politique* pour l'ordre hypercosmique ; le *Sophiste* pour l'ordre encosmique ; le *Banquet*, le *Cratyle*, le *Phédon* pour les dieux individuels (p. 25.3 - 23).

Partout nous montrerons l'accord entre l'enseignement de Platon et la tradition des théologiens, qu'ils soient orphiques ou pythagoriciens, dont Platon se présente lui-même comme l'héritier dans le *Philèbe*, le *Timée*, le *Cratyle* et le *Gorgias* (p. 25.24-26.22).

Chapitre 6. *Objection préjudicielle.*

Il faut prévenir une objection qui consiste à dire qu'on n'a pas le droit de considérer la théologie de Platon comme disséminée en divers écrits pour en rassembler les morceaux. En effet, accepter cette objection signifie que certaines parties de la théologie pourront être rapportées à tel ou tel dialogue de Platon, mais non pas la théologie comme telle à un traité déterminé (p. 27.2 - 28.2).

Discours des objectants : A) Vous nous présentez comme théologie de Platon un ensemble de doctrines ramassées un peu partout, ce n'est pas une science théologique au sens fort. B) En réalité, ce sont les successeurs de Platon qui ont fait réellement une théologie. Chez Platon, on trouve bien une physique et une éthique, mais il n'y a pas une philosophie première, sauf peut-être dans les mythes, mais *a)* ils ne sont que de l'ordre du vraisemblable, et *b)* ils n'ont qu'un statut adventice. Les mythes en effet ne sauraient combler la lacune d'un traité formel de théologie.

Ils ne sont là que pour illustrer chaque fois le but principal du dialogue, et d'ailleurs ils n'apportent pas une connaissance rationnelle mais seulement une émotion. Aussi les mythes, comme les doctrines théologiques partielles, sont subordonnés aux considérations physiques ou morales, par exemple dans le *Philèbe*, le *Timée* ou le *Phèdre* (p. 28.3 - 30.10).

Donc s'il n'y a pas chez Platon un traité formel de théologie, la science théologique ne peut aucunement prétendre à occuper le premier rang dans le projet philosophique platonicien (p. 30.11 - 17).

Chapitre 7. *Réponse à cette objection.*

Pour répondre clairement à cette objection, on reconnaît d'abord que Platon ne traite pas toujours formellement de théologie dans ses dialogues. Mais il y a un dialogue qui a pour objet spécial l'intégralité de la théologie, c'est le *Parménide*. On sera peut-être étonné de cette affirmation, mais on devra reconnaître que l'on y trouve exposées la hiérarchie complète des processions divines et la cohérence systématique qui les relie entre elles (p. 30.19 - 31.27).

Le *Parménide* contient donc le système entier de la théologie platonicienne, les autres dialogues n'en présentent que des aspects partiels. Aussi faut-il, d'une part, rapporter tous les dialogues à ceux que nous avons énumérés au chapitre 5 et tous ceux-là, à leur tour, au seul *Parménide* (p. 32.1 - 12).

Chapitre 8. *Les deux exégèses du* Parménide.

Si donc nous ramenons toute la théologie de Platon au seul *Parménide*, nous allons rencontrer deux catégories d'adversaires : les premiers prennent le *Parménide* pour un simple exercice de logique ; les seconds, des Platoniciens, y voient un exposé de théologie, mais ils rapportent la première hypothèse au premier dieu, l'Un ; la deuxième, au second dieu, l'intellect ; la

troisième aux dieux inférieurs, comme l'âme, sans chercher à retrouver dans ce dialogue la distinction en diverses classes des dieux, intelligibles, intellectifs, hypercosmiques et encosmiques (p. 32.14-33.12).

Les premiers ont déjà été réfutés par les seconds, et c'est en suivant Syrianus que nous répondrons à ces derniers (p. 33.13-27).

Chapitre 9. *Première exégèse: le* Parménide *est un exercice de logique.*

La manière dont Parménide introduit dans le dialogue son exposé dialectique, montre qu'il va s'agir des réalités fondamentales et non pas de jeux de mots. Ou alors il faudrait croire qu'en ménageant un tel contraste, Platon a voulu tourner en dérision la figure de Parménide ! (p. 34.6-35.7).

Ensuite Parménide dit explicitement que le sujet dont il va traiter, c'est l'être tel qu'il le comprend dans son poème. Or cet être, intelligible suprême, il est impossible d'en parler au moyen de raisonnements logiques relevant de l'opinion. Platon dans le *Timée* et Aristote dans les *Topiques* sont d'accord là-dessus (p. 35.8-36.12).

C'est une règle générale que, dans tous ses dialogues, Platon fait jouer à ses personnages des rôles qui leur conviennent historiquement, ainsi Timée, Diotime, l'Étranger d'Élée. Parménide ferait-il exception et paraîtrait-il dans son œuvre un maître en ontologie, et dans le dialogue platonicien un répétiteur pour jeunes écoliers ? Platon lui-même se serait condamné à l'avance puisqu'il a reproché aux poètes d'avoir commis de telles invraisemblances (p. 36.13-37.14).

Il suffit d'ailleurs de rappeler le respect et l'admiration que Platon professe à l'endroit de Parménide dans le *Théétète* et le *Sophiste*, pour voir que cette interprétation est impossible (p. 37.15-39.6).

Enfin, quand on se rappelle la puissance que Platon reconnaît à la dialectique dans la *République*, on

comprend qu'il est impossible de la confondre avec un exercice de logique. Pour nous, il crève les yeux que c'est de cette dialectique avec ses divisions, résolutions, définitions et démonstrations, que Platon fait usage dans le *Parménide* (p. 39.7 - 40.18).

Chapitre 10. *Seconde exégèse: le* Parménide *est le traité de théologie.*

Passons à l'éxégèse platonicienne du *Parménide*, et montrons le point précis où commence notre désaccord (p. 40.20 - 41.6).

Comme nous l'avons vu dans le commentaire sur le *Parménide*, on compte neuf hypothèses, les cinq premières posent l'existence de l'Un et lui font produire toute la réalité, les quatre dernières posent sa non-existence qui entraîne du même coup l'évanouissement de tout ; et l'on constate que le premier groupe aboutit à des conclusions raisonnables, le second, à des conclusions impossibles. Tout le monde est d'accord pour rapporter la première hypothèse au premier dieu, l'Un supérieur à l'être. Le désaccord commence avec la deuxième hypothèse. Pour l'école de Plotin, l'objet de la deuxième hypothèse se réduit à l'intellect. Mais Syrianus a montré qu'il faut distinguer ce que ses prédécesseurs avaient laissé dans la confusion, et faire correspondre les divisions naturelles des conclusions aux divers degrés de la hiérarchie divine, puisque comme dans le domaine des corps et dans celui des âmes, il y a aussi des degrés hiérarchisés dans le domaine des dieux, à savoir, l'un-qui-est, l'intelligible, l'intellectif, l'hypercosmique et l'encosmique (p. 41.7 - 43.21).

En effet, puisque Platon dans ses autres dialogues traite de tous ces degrés de la hiérarchie divine, comment les aurait-il négligés dans le *Parménide*, le plus théologique de tous les dialogues? Étant donné que Platon ne se limite ni d'un côté aux derniers degrés de la hiérarchie, ni de l'autre au premier, pour que son traité soit sans défaut, il faut qu'il étudie tous les degrés de la hiérarchie dans l'ordre (p. 43.22 - 44.20).

Or, ce que fait Platon dans le *Parménide* revient à appliquer le conseil du *Philèbe*, selon lequel il faut mettre systématiquement en œuvre la méthode de division pour passer, de proche en proche, de l'Un au multiple (p. 44.21 - 45.18).

Enfin, si l'on examine les démonstrations de la deuxième hypothèse, on voit qu'elles vont en se compliquant. Cette complexité croissante est le reflet du passage des réalités les plus simples aux réalités plus complexes dans le développement des processions. Aussi la nature des choses comme la compétence scientifique de Platon interdit de considérer la deuxième hypothèse sans y introduire ces distinctions (p. 45.19 - 46.22).

Chapitre 11. *Interprétation de la deuxième hypothèse selon Syrianus.*

Si nous affirmons que les conclusions de la deuxième hypothèse se rapportent à l'être réellement être, comme cet être est aussi multiple et comme il n'y a pas moyen non plus de faire porter chacune des conclusions sur le tout de l'être, ni de les appliquer toutes à chacune de ses parties, il faut donc qu'il y ait une correspondance chacune à chacune des conclusions et des classes de l'être (p. 47.1 - 48.15).

Mais il est contraire à la méthode dialectique de supposer que l'ordre des conclusions est arbitraire, et le seul ordre possible est celui de l'énumération des degrés naturels de l'être de haut en bas. Ce résultat est confirmé par l'ordre des hypothèses et la nécessité que le dernier terme d'une hypothèse soit en continuité naturelle avec le premier terme de l'hypothèse suivante. Or la première hypothèse traite de l'Un, la troisième de l'âme, il faut donc que le premier terme de la deuxième hypothèse soit l'un-qui-est (en continuité avec l'Un) et le dernier, le degré de l'être qui participe du temps (en continuité avec l'âme) (p. 48.16 - 50.12).

C'est aussi l'avis des bons exégètes de Platon. Plotin admet la supériorité du tout premier être sur les nombres qui sont produits par lui. Porphyre reconnaît dans

l'intellect un élément supérieur à l'éternel. Jamblique enfin a placé les genres de l'être à la limite inférieure de l'ordre intellectif. Dans chacun de ces cas, on ne fait que préciser la position des diverses conclusions du *Parménide* relativement à ces divers ordres divins, ce qui revient à faire correspondre les deux hiérarchies, celle des dieux et celle des conclusions (p. 50.13 - 52.19).

De plus, il y aurait, en dehors de la solution de Syrianus, beaucoup de questions sans réponse : 1° pourquoi les conclusions sont-elles au nombre de deux fois sept ? ; 2° quelle est la cause de leur ordre relatif ? ; 3° comment se déduisent-elles les unes des autres ? ; 4° pourquoi les unes se tirent-elles de deux précédentes, les autres d'une seule ? ; 5° de deux choses l'une, ou bien les conclusions n'ont qu'une valeur logique, et nous retombons dans l'exégèse qui fait du *Parménide* un exercice de logique, ou bien elles ont une valeur démonstrative, et alors les réalités visées par ces démonstrations doivent aussi s'enchaîner comme les démonstrations elles-mêmes ; 6° pourquoi l'Un se sépare-t-il de l'être à la quatrième conclusion ? ; 7° enfin comment expliquer l'étendue croissante des raisonnements et la longueur de la deuxième hypothèse ? (p. 52.20 - 55.9).

CHAPITRE 12. *Interprétation générale du* Parménide.

Ainsi la deuxième hypothèse enseigne toute la hiérarchie des ordres divins. En conséquence, c'est en référence à elle que l'on exprimera la continuité du monde divin, à elle encore qu'il faut rapporter les doctrines partielles des autres dialogues. Les autres hypothèses devront alors correspondre à d'autres degrés de l'être (p. 55.11 - 56.10).

La première hypothèse traite de l'Un transcendant par le moyen des négations, la deuxième, des hénades divines, c'est-à-dire de l'un participé par chaque degré de l'être, du sommet de l'ordre intelligible jusqu'aux dernières des âmes divines. La troisième hypothèse concerne les âmes particulières, la quatrième, les êtres corporels, et la cinquième, la matière. Dans ce groupe,

les hypothèses extrêmes sont uniquement négatives, la deuxième et la quatrième sont affirmatives, la troisième est un mélange des deux (p. 56.11 - 58.7).

Le groupe des quatre dernières hypothèses, en niant l'existence de l'Un, démontrent que sans lui il n'existe rien (p. 58.8 - 22).

DEUXIÈME PARTIE : *Traité des attributs divins*

CHAPITRE 13. *Attributs divins tirés des* Lois.

Pour les autres questions relatives au *Parménide*, on pourra se reporter à notre commentaire. Il suffit pour l'instant d'avoir montré que ce dialogue contient un exposé formel et complet de la théologie. Maintenant il faut commencer l'étude de la théologie de Platon par les attributs qui sont communs à tous les dieux (p. 59.2 - 13).

Au livre X des *Lois*, Platon enseigne trois propositions capitales : 1° les dieux existent, 2° rien n'échappe à leur providence, 3° cette providence est inflexible. Ces trois propositions constituent les principes mêmes de la théologie et nous allons les examiner pour saisir l'ordre naturel qui les unit (p. 59.14 - 60.10).

CHAPITRE 14. *Attributs divins tirés des* Lois. 1. *Existence des dieux.*

Une division exhaustive du réel selon la catégorie du mouvement conduit à hiérarchiser les êtres de la manière suivante : le mû non moteur, le mû moteur, le mû par soi, l'immobile (p. 60.12 - 61.22).

Cette division recouvre la hiérarchie des hypostases selon la catégorie de l'être, à savoir le mû non moteur = les corps ; le mû moteur = les formes et qualités immanentes aux corps ; le mû par soi = l'âme, par laquelle on peut rendre compte des mouvements de l'univers et de l'ordre du monde, ce qui suppose que cette âme

est intelligente ; l'immobile = l'intellect, puisque l'âme n'est intelligente que par participation, c'est lui qui est cause première de tout mouvement et source de toute vie (p. 61.23 - 66.2).

Mais puisque cet intellect immobile n'est dieu que par participation, il faut qu'il dépende de l'Un, ainsi que tout l'univers à travers lui. Ainsi le corps du monde est animé par l'âme, l'âme reçoit la vie de l'intellect, l'intellect est divinisé par l'Un. Ce raisonnement nous permet de reconnaître au sein de l'univers l'existence hiérarchisée des dieux : 1° classe des dieux proprement dits (les hénades), 2° classe des intellects divins, 3° classe des âmes divines. (Les corps ne peuvent être appelés divins que dans la mesure où ils participent de l'âme.) (p. 66.3 - 67.17).

On peut faire le même raisonnement relativement à chaque sphère céleste, à la terre, à chaque élément de l'univers, chacun contenant ses vivants particuliers organisés en hiérarchies (p. 67.18 - 68.16).

Conclusion : il y a un unique univers corporel qui contient tous les corps, une unique âme du monde, organisatrice de toutes les âmes qui animent le monde, un unique intellect qui se subordonne tous les autres, un dieu unique qui rassemble tous les dieux (p. 68.17 - 69.7).

Chapitre 15. *Attributs divins tirés des* Lois. 2. *Providence des dieux.*

On vient de voir que les dieux sont cause de tous les mouvements, y compris du mouvement qui produit les êtres dans l'existence. En particulier, si l'âme est cause du mouvement local et du changement quantitatif, du changement quantitatif et de la venue à l'être de tout ce qui existe dans le monde, a fortiori l'intellect et l'Un sont causes des êtres (p. 69.15 - 70.21).

Puisque c'est une loi universelle que les causes veillent sur leurs produits, si les dieux causent les êtres, aucun être n'échappe à leur providence (p. 70.22 - 71.13).

Pour l'exercice de cette providence, les dieux possèdent tous les attributs nécessaires : ils savent que c'est leur devoir, ils ont le pouvoir de l'accomplir et leur bonté leur en fait un devoir (p. 71.14 - 74.16).

Contre les Épicuriens, il faut affirmer que cette providence ni ne les accable de soucis, ni ne les déshonore, ni ne les fatigue. Puisqu'ils agissent par leur être même, il y a coïncidence en eux entre leur nature et leur volonté (p. 74.17 - 76.9).

C'est le privilège de la philosophie de Platon d'avoir reconnu ce mode original de l'activité divine qui peut s'étendre à tous les êtres sans rien perdre de sa transcendance (p. 76.10 - 77.4).

CHAPITRE 16. *Attributs divins tirés des* Lois. 3. *Inflexibilité de la providence divine.*

Tout ce qui possède par nature une autorité mène vers le meilleur ce qui est soumis à cette autorité. Si les dieux ont autorité sur tout l'univers, ils mènent tout cet univers au bonheur. Aussi les dieux ne peuvent pas préférer le vice à la vertu et l'injustice à la justice. S'ils le faisaient — ce qui de toute façon est indigne des dieux — ils enlèveraient au méchant lui-même son dernier recours : le châtiment qui résulte de l'inflexibilité de la providence (p. 77.12 - 80.12).

CHAPITRE 17. *Attributs divins tirés de la* République.

Après ces trois attributs divins tirés des *Lois*, qui correspondent à la triade chaldaïque, existence, puissance, intellect, venons-en à ceux tirés de la *République* (p. 80.14 - 81.3).

Au livre II de la *République*, en enseignant aux compositeurs de mythes des modèles théologiques à suivre, Platon montre deux propriétés communes à tous les dieux : 1° les dieux sont cause de tout bien et d'aucun mal, 2° ils sont immuables et incapables de varier et de mentir (p. 81.4 - 27).

Ces propriétés manifestent trois attributs : bonté, immutabilité, vérité, correspondant à trois aspects de la divinité : bien, éternité, intellect (p. 81.28 - 82.6).

Chapitre 18. *Attributs divins tirés de la* République. 1. *Les dieux, cause de tout bien et d'aucun mal.*

Puisque le Bien absolu est dieu, et puisque chaque dieu possède et produit le bien à titre premier, il en résulte que les dieux sont cause de tous les biens. Comme pour la vie, la connaissance et le beau, le principe existentiel du bien est cause de tout bien : rien n'est bon que grâce à lui, rien ne cause le bien que par participation à sa causalité (p. 82.8 - 83.11).

Pour la même raison, les dieux ne sont cause d'aucun mal, ce sont certains des bénéficiaires du bien, êtres inférieurs et particuliers, qui ne sont pas capables de le conserver pur de son contraire, le mal. Et même ce dernier ne peut jamais exister à l'état pur et sans être mélangé au bien, c'est pourquoi le mal partiel contribue à la perfection de l'univers (p. 83.12 - 85.5).

Cette pseudo-existence du mal n'affecte pas les intellects particuliers, elle ne souille pas non plus l'essence des âmes particulières, mais s'introduit dans leurs opérations qui se déploient dans le temps ; quant aux corps, ils sont tout entiers livrés à la variation et à la corruption du mal (p. 85.6 - 86.9).

Le mal n'a donc qu'une pseudo-existence ; comme le Bien est au-delà de ce qui existe, le mal est en deçà de ce qui n'existe pas. Mais il est constamment corrigé par la Justice qui guérit les âmes et les corps. On comprend aussi pourquoi la mesure du bien reçu par chacun n'est autre que la capacité de celui qui le reçoit (p. 86.10 - 87.21).

C'est pourquoi il faut rejeter les explications gnostiques du mal par des raisons primordiales, des archétypes, des âmes maléfiques et surtout un dieu mauvais. Rien n'est plus éloigné de la pensée de Platon (p. 87.22 - 88.10).

Chapitre 19. *Attributs divins tirés de la* République. 2. *Immutabilité des dieux.*

Chaque dieu, dans son ordre propre, possède le degré maximum de perfection, il ne peut donc changer ni vers le pire (ce serait déchoir) ni vers le meilleur (qui, par hypothèse, n'existe pas). Telle est la loi de la classe entière des dieux, qui est donc immuable (p. 88.16 - 90.3).

L'immutabilité se décompose en trois attributs : le fait de se suffire à soi-même, la pureté sans mélange, la condition d'être toujours identique et semblable à soi (p. 90.4 - 13).

L'intellect possède l'attribut de se suffire à soi-même par participation, l'âme par illumination, le monde des corps célestes par similitude, mais seuls les dieux le possèdent par eux-mêmes (p. 90.14 - 91.21).

La pureté sans mélange n'est rien d'autre que l'inaltérabilité. Le mouvement des corps célestes est inaltérable, mais cette inaltérabilité leur est adventice, les âmes sont pour une part solidaires des corps, l'intellect se multiplie dans ses opérations, les dieux seuls sont à proprement parler inaltérables, car leur immanence en toutes choses ne fait aucun échec à leur transcendance absolue (p. 91.22 - 93.2).

Le monde visible est affecté de mouvements irréguliers, le monde des âmes est doué de mouvements cycliques, les intellects se déroulent eux-mêmes, seul le monde des dieux demeure dans la condition de l'identité et de la similitude à soi-même (p. 93.3-94.8).

Chapitre 20. *Attributs divins tirés de la* République. 3a. *Simplicité des dieux.*

Comme prémisse à la vérité des dieux, Platon postule leur simplicité. Cette simplicité n'est ni celle de l'unité numérique, ni celle de l'espèce par rapport aux individus, ni celle de la forme naturelle, ni celle de l'âme, ni celle de l'intellect, c'est une simplicité absolue qui n'empêche pas les dieux d'apparaître sous des formes composées et en mouvement (p. 94.10 - 96.20).

C'est cette simplicité absolue qui est le fondement de toute composition dans les êtres produits par les dieux (p. 96.21 - 97.5).

Chapitre 21. *Attributs divins tirés de la* République. 3b. *Vérité des dieux.*

Dépassant la vérité qui est dans les mots, les âmes et les intellects, la vérité des dieux est une coïncidence totale du sujet et de l'objet. C'est pourquoi les dieux ont une connaissance immédiate de l'universel et du particulier, et même de la matière (p. 97.11 - 98.12).

Certains Platoniciens ont attribué à l'intellect la connaissance de toutes choses : mais cela reviendrait à identifier en dieu la connaissance et l'intellection ; ce qui est impossible, car c'est limiter la connaissance des dieux, puisque l'un est seul coextensif à toutes choses (p. 98.13 - 99.3).

C'est la vérité divine qui s'exprime dans les oracles. Si les oracles se trompent quelquefois, il faut attribuer ces erreurs aux facteurs humains ou aux conditions de la communication oraculaire (p. 99.4 - 100.3).

Enfin la vérité des dieux les unit entre eux et les réunit au premier dieu, l'Un, source de tous les biens (p. 100.4 - 15).

Chapitre 22. *Attributs divins tirés du* Phèdre. 1. *Bonté des dieux.*

Dans le *Phèdre*, Platon énonce trois attributs divins : bonté, science, beauté (p. 100.17 - 101.4).

Le Bien et dieu, étant ce qu'il y a de plus parfait, coïncident nécessairement. Dans le *Philèbe*, Platon a analysé la nature du bien en trois éléments : le désirable, le capable, le parfait (p. 101.5 - 19).

Le Bien est le désirable en tant qu'objet transcendant tout désir, qui assimile toutes choses à lui et les établit dans leur permanence (p. 101.20 - 102.26).

Le Bien est le capable en tant que puissance de diffusion, de procession et de communication (p. 102.27 - 103.28).

Le Bien est le parfait en tant qu'il ramène toute chose à son principe par la conversion. Le parfait est lui-même un mélange du désirable et du capable, c'est lui qui suscite en tout être l'appétit de procréer son semblable (p. 104.1 - 12).

Le Bien communique donc à cette triade du désirable, capable, parfait, le caractère divin de l'Un (p. 104.13 - 20).

CHAPITRE 23. *Attributs divins tirés du* Phèdre. 2. *Science des dieux.*

Comme la bonté, la science des dieux, qui est une union immédiate des dieux à tout objet, peut s'analyser en trois éléments : la plénitude de la vérité, le pouvoir d'engendrer la vérité, la perfection de l'acte d'intelligence, que Platon a énoncés respectivement dans le *Banquet*, la *République* et le *Théétète* (p. 104.22 - 106.3).

CHAPITRE 24. *Attributs divins tirés du* Phèdre. 3. *Beauté des dieux.*

La beauté divine, supérieure à toute autre beauté, a le caractère de rendre tout ce qui est divin infiniment aimable. Par elle, les dieux sont heureux de leurs complémentarités mutuelles (p. 106.5 - 107.2).

Elle aussi se reconnaît à trois signes : le gracieux (nommé dans le *Banquet*), le lumineux (nommé dans le *Phèdre*), ce qui inspire l'amour (dans le *Phèdre* aussi) (p. 107.3 - 108.6).

Parce que la beauté met tout en branle, elle est ce qui inspire l'amour ; parce qu'elle enchante le monde, elle est gracieuse ; parce qu'elle montre au dehors la nature divine, elle est lumineuse : c'est elle que l'on voit d'abord (p. 108.7 - 109.2).

CHAPITRE 25. *Attributs divins répondant aux trois précédents : foi, vérité, amour.*

La triade : bonté, science, beauté, se retrouve en tous les dieux et détermine en eux une autre triade qui lui répond : à la beauté correspond l'amour, à la science, la vérité, à la bonté, la foi (p. 109.4 - 110.16).

Cette foi des dieux est supérieure à la connaissance sensible ou scientifique, aux notions communes, à l'activité de l'intellect, elle est la possession tranquille du Bien. C'est lui qui comble de joie l'intellect, qui met l'âme en chasse de lui, qui entraîne les bêtes elles aussi à mépriser même la vie pour lui (p. 110.17 - 111. 24).

Cette notion de foi se trouve non seulement dans les *Oracles Chaldaïques*, mais aussi sous une forme négative chez Platon dans les *Lois*, lorsqu'il montre que l'absence de la bonne foi et de la vérité rend toute amitié impossible. La foi est donc ce qui unifie toutes les vertus (p. 111.25 - 112.24).

Foi, vérité, amour s'expriment en folie amoureuse, philosophie, théurgie, et cette dernière surpasse toute sagesse et toute science (p. 112.25-113.10).

CHAPITRE 26. *Attributs divins tirés du* Phédon. 1. *Divin, immortel, intelligible.*

Dans le *Phédon*, quand Platon enseigne la similitude de l'âme au transcendant, il le décrit par deux triades d'attributs : 1° divin, immortel, intelligible ; 2° unitaire, indissoluble, semblable à soi. Examinons d'abord la première triade (p. 113.18 - 114.4).

Le divin est l'être qui participe de l'Un (= le déïfié) ou l'un parfaitement uni à l'être (= dieu). Il faut prêter attention au fait que Platon emploie souvent le mot dieu au sens large en l'appliquant à l'âme, aux démons et même aux hommes (p. 114.5 - 116.3).

L'immortalité présente une hiérarchie de degrés, depuis celle des astres, qui est factice, en passant par

celle des âmes humaines, celle des démons, celle des âmes divines, jusqu'à celle des dieux qui produit et maintient la vie éternelle (p. 116.4 - 117.14).

L'intelligible, qui s'oppose au sensible, apparaît dans les âmes et plus encore dans les intellects, mais au plus haut point chez les dieux, puisque c'est l'intelligible divin qui cause et rend parfait tout intellect (p. 117.15 - 118.9).

Chapitre 27. *Attributs divins tirés* du Phédon. 2. *Unitaire, indissoluble, semblable à soi.*

Dieu est unitaire, puisqu'il est le sommet de la classe des hénades et l'Un à titre premier ; il est indissoluble, puisque par la force de l'unité il empêche tout le reste de se dissoudre ; il est semblable à soi puisqu'il est éternel (p. 118.11 - 119.7).

Il existe une correspondance entre les attributs de ces deux triades : au divin, parce que dieu est Un, répond l'unitaire ; à l'immortel, parce que dieu est cause du lien de la vie, l'indissoluble ; à l'intelligible, parce que dieu est cause de la permanence, le semblable à soi (p. 119.8 - 29).

Chapitre 28. *Existence inengendrée des dieux.*

Les dieux transcendent toute génération, parce qu'il n'y a chez eux ni division ni distinction (p. 120.8-21).

Si les mythes racontent la naissance de certains dieux, c'est parce qu'ils cachent sous le voile d'événements temporels les causalités métaphysiques. Mais quand Platon use de la dialectique, il affirme le caractère inengendré des dieux, auquel participent leurs produits immédiats, ce qui a fait croire que l'univers lui-même est inengendré. C'est un abus de langage, et au sens fort il n'y a que les dieux d'inengendrés (p. 120.22 - 122.2).

Dans les fictions mythiques, les pères représentent l'unité et les principes supérieurs, les mères, la dualité

et les principes inférieurs. On retrouve cette même manière de parler dans l'exposé cosmogonique du *Timée* (p. 122.3 - 26).

Quant aux dieux engendrés dans les mythes, ils représentent tantôt les rejetons de ces causes paternelles et maternelles, tantôt le lien qui rend ces causes fécondes (p. 123.1 - 15).

Chapitre 29. *Les noms divins.*

Le *Cratyle* et la deuxième hypothèse du *Parménide* nous enseignent la doctrine platonicienne des noms divins (p. 123.20 - 124.2).

On distingue trois degrés : les noms réellement divins établis au niveau des dieux, les noms établis au niveau de l'intellect, qui sont démoniques, les noms au niveau humain, révélés ou traduisant la vision intérieure. Ils jouent sur le plan intellectif le même rôle que les représentations sensibles dans la théurgie (p. 124.3 - 125.2).

On doit donc vénérer les noms divins comme des échos affaiblis de la divinité elle-même (p. 125.3 - 8).

2. Nouveauté et importance du livre I

L'analyse qui précède fait ressortir clairement que le livre I de la *Théol. plat.* est un traité que l'on peut diviser en deux parties.

La première partie constitue la méthodologie d'une théologie qui se veut proprement platonicienne. Son originalité nous semble consister en ceci : 1° considérer tous les dialogues de Platon comme des lieux théologiques, ce qui revient à regarder son œuvre tout entière comme une écriture sainte (cf. *infra*, p. 23.22 - 23 : « c'est assurément dans tous les dialogues de Platon, pour ainsi dire, que la vérité concernant les dieux se trouve répandue ») ; et 2° accorder au seul *Parménide* un rôle directeur dans la construction de cette théologie.

Cette double attitude de Proclus nous semble tout à fait nouvelle. Nous avons déjà expliqué (*supra*, p. LXX-LXXV) comment la seconde innovation — la place majeure attribuée au *Parménide* —, pressentie par Jamblique, élaborée par Syrianus, se trouve exposée et appliquée systématiquement pour la première fois par Proclus dans cet ouvrage. Quant au projet d'édifier une théologie proprement platonicienne, il est nouveau lui aussi. Dans la tradition grecque, on avait cherché autrefois les sources de la théologie dans les mythes (allégorie), dans les faits de culte (littérature des *Aitia*), dans l'interprétation des oracles (en particulier des *Oracles Chaldaïques*), mais on n'avait jamais tenté, du moins de cette façon exclusive, de les tirer sans exception de l'œuvre même de Platon, devenu « guide des mystères véritables... et hiérophante des apparitions intégrales et immobiles » (*infra*, p. 6.6-7). Une conséquence en résulte immédiatement. On connaissait déjà trois types de théologie[1], la théologie des mythes, celle du culte public des cités, celle de la « nature » des philosophes, on allait découvrir maintenant la théologie comme science. Puiser en effet dans l'œuvre rationnelle d'un philosophe les sources vives de la théologie, ne devait pas tarder à mettre au jour une « théologie scientifique », se distinguant par la cohérence rationnelle de son discours ; Proclus l'affirme : « Platon est le seul ... qui ait entrepris d'établir des distinctions correctes et de former en bon ordre de marche la procession ordonnée de toutes les classes divines et leurs différences mutuelles, les propriétés communes à tous les ordres et celles qui sont particulières à chacun » (*infra*, p. 20.20-25). Cela aussi, du moins au degré de sérieux et de perfection où l'a porté Proclus, nous semble une nouveauté.

D'autre part, dans la deuxième partie de ce livre I, nous avons reconnu ce que l'on peut appeler un « traité des attributs divins ». Qu'entendons-nous par là ? Nous

1. Ces trois types de théologie sont, comme on le sait, distingués par Varron, *apud* S. Augustin, *Civ. Dei*, VI chap. 5. Voir J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris 1958, p. 276-307.

appelons « traité des attributs divins » un exposé qui recherche, énumère, définit et organise les caractères essentiels de la divinité. Une telle étude des propriétés communes à tous les dieux consiste en effet à en dresser la liste d'une manière exhaustive, à montrer par des définitions claires comment elles caractérisent le divin, à classer ces propriétés selon un ordre qui rende compte des dépendances que l'on peut découvrir entre elles. Il est évident que le premier de ces caractères essentiels est l'existence, c'est pourquoi tout traité des attributs divins commence toujours par une ou plusieurs démonstrations de l'existence de dieu. Ensuite, il s'agira d'étudier en quel sens on reconnaît à la divinité les caractères de la toute-puissance, de la bonté, de la simplicité, de l'immutabilité, de l'éternité, etc. Or, c'est exactement cette étude que Proclus entend instituer dans la seconde partie du livre I. Lui-même affirme se fixer comme objet : « toutes les notions générales relatives aux dieux, que Platon enseigne » (*infra*, p. 9. 9-10 et 59.8-12). Il veut donc rechercher dans la tradition platonicienne les propriétés essentielles qui caractérisent tous les dieux ensemble. C'est pourquoi nous voyons qu'à partir du chapitre 13, il énumère, définit et organise ces attributs divins. Il commence par l'existence des dieux (chap. 14), renouvelant la vieille preuve platonicienne (*Lois* X) et aristotélicienne (*Phys.* VIII, *Mét.* XII) par le mouvement, d'où il tire à la fois l'existence des diverses classes divines et leur hiérarchie, et celle du dieu suprême et cause première. De cette notion de cause, il tire celle de providence (chap. 15) et aussi cette perfection divine de n'être cause que du bien (chap. 18). Mettant alors en œuvre un raisonnement qui sera extrêmement fructueux, il énonce que chaque dieu, dans son ordre propre, possède le degré maximum de perfection, d'où il résulte d'abord que les dieux sont immuables (chap. 19), et ensuite que, pour définir telle ou telle perfection divine, on pourra analyser analogiquement en quoi elle consiste dans l'ordre des corps, puis dans celui des âmes, enfin dans celui des

intellects, et remonter ainsi jusqu'à l'ordre divin. C'est cette démarche répétée qui permettra de définir les attributs divins : simplicité (chap. 20), vérité (chap. 21), bonté (chap. 22), beauté (chap. 24), immortalité (chap. 26), et de marquer avec rigueur les relations mutuelles entre eux.

Maintenant, si l'on cherche un précédent à cette construction systématique et exhaustive d'un traité des attributs divins, force est de reconnaître que l'on n'en voit point. On doit même dire que l'esprit qui nécessairement inspire une telle construction intellectuelle marche en sens inverse du sentiment qui a fourni le point de départ de la théologie en Grèce. Il suffit d'évoquer les pages célèbres dans lesquelles Wilamowitz[1] a montré que le mot et la notion de θεός est à l'origine un « Prädikatsbegriff » pour mesurer le complet renversement de mentalité, qui seul pouvait rendre possible ce traité. A l'époque classique, c'est le divin qui est attribué à des lieux, des événements, des valeurs, des concepts philosophiques et des êtres ; maintenant au contraire, on recherche les qualités essentielles constitutives de la divinité. Aussi serait-il vain de chercher à Proclus des prédécesseurs lointains. Et parmi ses prédécesseurs immédiats, nous ne trouvons rien de comparable dans l'œuvre de Plotin, ni dans ce qui nous est conservé ou attesté des écrits de Porphyre ou dans ceux de Jamblique[2], même si nous pouvons y percevoir des préparations lointaines.

Trouverait-on déjà une tentative plus sérieuse chez les premiers théologiens chrétiens? Origène est avant tout un exégète, les Pères Cappadociens se méfient plutôt, en réaction contre Eunome, de toute théologie philosophique[3], et leurs discours théologiques sont des

1. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*[2], I, Berlin 1931, p. 17-21.

2. On trouverait chez l'un ou chez l'autre des essais partiels sur tel ou tel attribut, mais nous ne voyons rien qui ressemble à un traité systématique comme ici.

3. Cf. J. de Ghellinck, *Un aspect de l'opposition entre hellé-*

développements de la catéchèse trinitaire. D'ailleurs la recherche a été faite[1] : dans la tradition chrétienne, le premier cas de ce nouveau genre de théologie, proposant pour la première fois un traité des « Noms divins » et de la « Hiérarchie céleste », est celui des écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite. C'est là un fait hautement significatif, puisque l'on sait la dette envers Proclus de ce mystérieux personnage[2]. Par lui, en tous cas, la théologie proclienne des attributs divins, nouveauté dans la tradition hellénique, a pénétré dans la théologie chrétienne et la pensée occidentale. Elle devait parcourir une longue carrière sous les appellations : *De Deo Uno* et Théodicée.

nisme et christianisme. L'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires, dans *Patristique et Moyen Age*, t. III, Paris 1948, p. 245-310.

1. Cf. Ch. de Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'infini* (Théologie 36), Paris 1957, p. 9-21.

2. Cf. en dernier lieu, E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide* (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, vol. XIII, fasc. 4), Torino 1962.

ABRÉVIATIONS

1. *Textes de Proclus*

De decem dub. = *De decem dubitationibus circa providentiam*, dans *Procli Tria Opuscula* ed. H. Boese, Berlin 1960, p. 3-108.

De mal. subs. = *De malorum subsistentia*, *ibid.*, p. 172-265.

De prov. = *De providentia et fato et eo quod in nobis*, *ibid.*, p. 109-171.

El. phys. = *Procli Elementatio physica* ed. H. Boese, Berlin 1958.

El. theol. = Proclus, *The Elements of Theology* by E. R. Dodds, Oxford 1933, ²1963 (texte).

H. = *Procli Hymni* ed. E. Vogt, Wiesbaden 1957.

Hypot. = *Procli Hypotyposis astronomicarum positionum* ed. C. Manitius, Leipzig 1909.

In Alc. = Proclus, *Commentary on the First Alcibiades* by L. G. Westerink, Amsterdam 1954.

In Crat. = *Procli In Platonis Cratylum commentaria* ed. G. Pasquali, Leipzig 1908.

In Eucl. = *Procli In primum Euclidis Elementorum librum commentarii* ed. G. Friedlein, Leipzig 1873.

In Parm. = (pour les livres I-VII) *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, dans *Procli Opera Inedita*² ed. V. Cousin, Paris 1864, col. 617-1242, (pour la fin du livre VII) *Procli Commentarium in Parmenidem, Pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka* edd. R. Klibansky et C. Labowsky, London 1953.

In Remp. = *Procli In Platonis Rem publicam commentarii* ed. G. Kroll, 2 vol., Leipzig 1899-1901.

In Tim. = *Procli In Platonis Timaeum commentaria* ed. E. Diehl, 3 vol., Leipzig 1903-1906.

Théol. plat. = (pour le livre I) *infra*, p. 1-125, (pour les livres II-VI) *Procli in Platonis theologiam* ed. Æ. Portus, Hambourg 1618.

2. *Autres Textes*

Anon. Prol. = *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy* by L. G. Westerink, Amsterdam 1962.

Damascius, *De princ.* = *Damascii Dubitationes et solutiones De primis principiis* ed. C. Ae. Ruelle, Paris 1889, I et II, p. 1-4.

— *In Parm.* = *In Parmenidem*, *ibid.*, II, p. 5-322.

— *In Phil.* = Damascius, *Lectures on the Philebus* by L. G. Westerink, Amsterdam 1959.

— *V. Isid.* = *Damascii Vitae Isidori reliquiae* ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967.

Hermias, *In Phaedr.* = *Hermiae in Platonis Phaedrum scholia* ed. P. Couvreur, Paris 1901.

Marinus, *V. Procli.* = *Marini Vita Procli* ed. J. F. Boissonade, Leipzig 1814.

Syrianus, *In Met.* = *Syriani In metaphysica commentaria* ed. G. Kroll, Berlin 1902.

3. *Ouvrages de référence*

Denniston = J. D. Denniston, *The Greek Particles*², Oxford 1954.

Dodds = E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*², Oxford 1963 (Introd. et Comm.).

Kroll = G. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894, ²Hildesheim 1962.

Kühner-Gerth = R. Kühner und B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*³, 2 vol., Leipzig 1898-1904.

Lewy = H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956.

Stein = E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, 2 vol., Paris 1949-1959.

Zeller = E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*[5], Leipzig 1923.

I. G. = *Inscriptiones Graecae.*

LSJ. = Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*[9], Oxford 1940.

P. G. = *Patrologia Graeca.*

P. O. = *Patrologia Orientalis.*

P. W. = Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*

RAC. = *Reallexikon für Antike und Christentum.*

SIGLA

Codices praecipui :

P = *Parisinus graecus* 1813
V = *Vaticanus graecus* 237

Codices inferiores :

f = *Riccardianus graecus* 70 (cod. Camariotis et Ficini)
g = *Parisinus graecus* 2018
n = *Monacensis graecus* 547 (cod. Bessarionis)
o = *Bodleianus Laud. Gr.* 18 (cod. Contostephani et Pici)
s = *Neapolitanus ex-Vind. gr.* 14 (cod. Aegidii Viterbiensis)
z = consensus codicum f g n o
M = scriba in scribendo
M^1 = scriba in revisendo
M^2 = revisor certo distinctus a scriba
M^x = revisor indistinctus
[...] = interpolatio delenda
<...> = additio facienda
*** = lacuna statuenda
†...† = locus nondum sanatus
/// = rasura trium litterarum
γρ. = γράφεται
mg. = in margine
sch. = scholia

PROCLUS
SUCCESSEUR DE PLATON[1]

THÉOLOGIE PLATONICIENNE

PRINCIPAUX SUJETS[2] TRAITÉS DANS LE LIVRE I

1. Préface dans laquelle on détermine le but[3] du traité, accompagnée d'un éloge non seulement de Platon lui-même mais aussi de ceux qui lui ont succédé dans la tradition philosophique.

2. Quel est le mode des discours dans le présent traité et quel genre de préparation il faut que ceux qui vont l'entendre aient acquis à l'avance ?

3. Qu'est-ce qu'un théologien selon Platon, d'où prend-il son point de départ et jusqu'où s'élève-t-il dans la hiérarchie des degrés de la réalité, et quelle puissance de l'âme exerce-t-il principalement ?

4. Énumération des modes[4] théologiques selon lesquels Platon organise son enseignement au sujet des dieux.

5. Quels sont les dialogues d'où l'on doit principalement tirer la théologie de Platon et quels degrés de la hiérarchie des dieux chacun d'eux nous fait-il connaître ?

1. Cf. *supra*, p. XIX et n. 1. L'expression τῶν ἀπ' αὐτοῦ (*scil.* Platon) διαδεξαμένων, *infra*, l. 6-7, est une allusion évidente à la diadochie platonicienne.

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 129.

ΠΡΟΚΛΟΥ
ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΤΟΥ Α'

α'. Προοίμιον, ἐν ᾧ διώρισται τῆς πραγματείας ὁ σκοπός, μετ' εὐφημίας τῆς τε αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ διαδεξαμένων τὴν φιλοσοφίαν.

β'. Τίς ὁ τρόπος τῶν λόγων ἐν τῇ προκειμένῃ πραγματείᾳ καὶ τίνα προηγεῖσθαι δεῖ τῶν ἀκροασομένων παρασκευήν.

γ'. Τίς ὁ κατὰ Πλάτωνα θεολογικὸς καὶ πόθεν ἄρχεται καὶ μέχρι τίνων ἄνεισιν ὑποστάσεων καὶ κατὰ τίνα τῆς ψυχῆς δύναμιν ἐνεργεῖ διαφερόντως.

δ'. Τρόποι θεολογικοὶ καθ' οὓς πάντας ὁ Πλάτων διατίθησι τὴν περὶ θεῶν διδασκαλίαν.

ε'. Τίνες εἰσὶν οἱ διάλογοι ἀφ' ὧν μάλιστα ληπτέον τὴν Πλάτωνος θεολογίαν καὶ τίσι τάξεσι θεῶν ἕκαστος τούτων ἡμᾶς ἐφίστησι.

1-3 Titulum habent PV² : om. V ‖ 2 διαδόχου P : φιλοσόφου V² ‖ 4 κεφάλαια τοῦ α' nos : κεφάλαιον τοῦ ᾱ P τῆς ᾱ κεφάλαια V² ‖ 5 capitulorum numeros α', β', γ', etc. habet P : om. V 9 ἀκροασομένων fn : ἀκροασαμένων PV (cf. infra, p. 8.20) ‖ 13 τρόποι nos (cf. infra, p. 12.7, 17.16) : τύποι PV ‖ 15 τὴν VPˣ : τῆς P.

6. Objection contre le procédé qui consiste à rassembler la théologie platonicienne en la tirant de plusieurs dialogues : elle méprise cette théologie[1] comme faite de pièces et de morceaux.

7. Réponse à l'objection précédente : elle consiste à ramener au seul *Parménide* l'entière vérité au sujet des dieux chez Platon.

8. Exposé des diverses opinions relatives au *Parménide* et classement des objections que l'on peut faire à ces opinions.

9. Réfutation de ceux qui affirment que le *Parménide* est un exercice de logique[2] et qui soutiennent que la matière qu'il contient est traitée par des raisonnements qui relèvent de l'opinion.

10. Qu'y a-t-il de correct dans l'opinion de ceux qui soutiennent que les hypothèses du *Parménide* sont relatives aux principes premiers immanents à ce qui existe, et que faut-il ajouter à ce qu'ils affirment, en le tirant de l'enseignement transmis par notre maître lui-même?

11. Plusieurs démonstrations relatives aux conclusions de la deuxième hypothèse et à sa division conformément aux degrés de la hiérarchie divine.

12. Portée de chacune des hypothèses montrant leur enchaînement mutuel et leur accord avec les réalités.

13. Quelles règles générales relatives aux dieux Platon enseigne dans les *Lois*, au sujet de leur existence, de leur providence et de leur immuable perfection?

14. Comment on établit dans les *Lois* l'existence des dieux et par quels intermédiaires le discours s'élève jusqu'aux dieux réellement dieux eux-mêmes?

15. Comment on démontre dans les *Lois* la providence des dieux et quel est le mode de leur providence selon Platon?

1. Le complément de ἀτιμάζουσα, la théologie platonicienne, se tire des mots τῆς Πλατωνικῆς θεολογίας.

2. Voir *Notes complémentaires*, p. 130.

ϛ'. Ἀπάντησις πρὸς τὴν ἐκ πλειόνων διαλόγων ἄθροισιν τῆς Πλατωνικῆς θεολογίας ὡς μερικὴν καὶ κατατετεμαχισμένην ἀτιμάζουσα.

ζ'. Λύσις τῆς προειρημένης ἀπαντήσεως εἰς ἕνα τὸν Παρμενίδην ἀνάγουσα τὴν ὅλην παρὰ Πλάτωνι περὶ θεῶν ἀλήθειαν.

η'. Ἔκθεσις τῶν διαφόρων περὶ τοῦ Παρμενίδου δοξῶν καὶ διαίρεσις τῶν πρὸς αὐτὰς ἀπαντήσεων.

θ'. Ἀντιλογία πρὸς τοὺς λογικὸν εἶναι τὸν Παρμενίδην εἰπόντας καὶ τὴν ἐν αὐτῷ πραγματείαν δι' ἐνδόξων ἐπιχειρηματικὴν ὑποτιθεμένους. |

ι'. Τίνα κατορθοῦσιν οἱ περὶ τῶν ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχῶν εἶναι τὰς ὑποθέσεις τοῦ Παρμενίδου λέγοντες καὶ τίνα προσθετέον οἷς λέγουσιν ἐκ τῆς αὐτοῦ τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν παραδόσεως.

ια'. Ἀποδείξεις πλείους περὶ τῶν τῆς δευτέρας ὑποθέσεως συμπερασμάτων καὶ τῆς κατὰ τὰς θείας τάξεις αὐτῆς διαιρέσεως.

ιβ'. Σκοποὶ τῶν ὑποθέσεων τὴν πρὸς ἀλλήλας αὐτῶν συνέχειαν καὶ τὴν πρὸς τὰ πράγματα συμφωνίαν δεικνύοντες.

ιγ'. Τίνας κοινοὺς κανόνας περὶ θεῶν ὁ Πλάτων ἐν Νόμοις παραδίδωσι περί τε ὑπάρξεως θεῶν καὶ περὶ προνοίας καὶ περὶ τῆς ἀτρέπτου τελειότητος.

ιδ'. Πῶς κατεσκεύασται τῶν θεῶν ἡ ὕπαρξις ἐν Νόμοις καὶ διὰ ποίων μεσοτήτων ἀνέδραμεν ὁ λόγος ἐπ' αὐτοὺς τοὺς ὄντως θεούς.

ιε'. Πῶς ἀποδέδεικται τῶν θεῶν ἡ πρόνοια ἐν Νόμοις καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς προνοίας αὐτῶν ἐστὶ κατὰ Πλάτωνα.

3 ἀτιμάζουσα P compendio scr. : ἀτιμάζουσιν V ‖ 5 Πλάτωνι nos : Πλάτωνος PV ‖ 14 τοῦ P : om. V ‖ 15 ἡμῶν V : ὑμῶν P ‖ 22 κοινοὺς V : κοινωνοὺς P ‖ 27 ὄντως P : ὄντας V.

16. Par quels raisonnements montre-t-on dans le même traité que la providence des dieux est inflexible?

17. Quelles sont les propositions fondamentales relatives aux dieux enseignées dans la *République* et quel est leur ordre relatif?

18. Qu'est-ce que la bonté des dieux et comment sont-ils dits causes de tous les biens? Chapitre dans lequel on montre aussi que le mal dans le monde a une pseudo-existence parce qu'il est lui aussi intégré à l'ordre du monde par les dieux.

19. Qu'est-ce que l'immutabilité des dieux? Chapitre dans lequel on dit aussi ce qu'est pour eux le fait de se suffire à soi-même et leur inaltérable impassibilité, et comment on doit entendre dans le cas des dieux l'expression : « rester dans une condition identique et semblable à elle-même. »

20. Qu'est-ce que la simplicité des dieux, et comment ce qu'il y a de simple en eux apparaît varié chez les êtres inférieurs?

21. Qu'est-ce que la vérité au niveau des dieux, et d'où vient le mensonge qui s'introduit dans les participations aux dieux au niveau des êtres inférieurs?

22. En partant des affirmations du *Phèdre* sur le divin en général, qu'il est beau, savant et bon, élaboration des doctrines relatives à la bonté et examen des éléments du bien dans le *Philèbe.*

23. Qu'est-ce que la science des dieux et quels en sont les éléments constitutifs que l'on peut tirer de l'enseignement de Platon?

24. Sur la beauté divine et les éléments qui la constituent selon l'enseignement de Platon.

25. Qu'est-ce que la triade qui unit au bien, au savant et au beau, et quels points de départ Platon nous offre pour l'étude de cette triade?

26. Sur les propositions fondamentales enseignées dans le *Phédon* au sujet de la nature invisible : qu'est-ce que le divin, l'immortel, l'intelligible et quel ordre existe-t-il entre ces notions?

ιϛ'. Διὰ ποίων ἐπιχειρήσεων ἐν τῇ αὐτῇ πραγματείᾳ δέδεικται τὸ ἀτρέπτως προνοεῖν τοὺς θεούς.

ιζ'. Τίνα τὰ ἐν Πολιτείᾳ παραδοθέντα περὶ θεῶν ἀξιώματα καὶ τίνα ἔχει πρὸς ἄλληλα τάξιν.

ιη'. Τίς ⟨ἡ⟩ ἀγαθότης τῶν θεῶν καὶ πῶς αἴτιοι λέγονται πάντων ἀγαθῶν · ἐν ᾧ καὶ ὅτι τὸ κακὸν κατὰ παρυπόστασίν ἐστι κοσμούμενον καὶ αὐτὸ καὶ ταττόμενον ὑπὸ τῶν θεῶν.

ιθ'. Τί τὸ ἀμετάβλητον τῶν θεῶν · ἐν ᾧ λέγεται καὶ τίς ἡ αὐτάρκεια καὶ τίς ἡ ἄτρεπτος ἀπάθεια καὶ πῶς τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀκουστέον ἐπὶ τῶν θεῶν.

κ'. Τίς ἡ ἁπλότης τῶν θεῶν καὶ πῶς τὸ ἁπλοῦν αὐτῶν ποικίλον ἐν τοῖς δευτέροις φαντάζεται.

κα'. Τίς ἡ ἐν τοῖς θεοῖς ἀλήθεια καὶ πόθεν παρεμπίπτει τὸ ψεῦδος ἐν ταῖς εἰς τὰ δεύτερα μεθέξεσι τῶν θεῶν. |

κβ'. Ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Φαίδρῳ ῥηθέντων περὶ τοῦ θείου παντὸς ἀξιωμάτων, ὅτι καλὸν σοφὸν ἀγαθόν, ἐξεργασία τῶν περὶ τῆς ἀγαθότητος δογμάτων καὶ τῶν ἐν Φιλήβῳ τοῦ ἀγαθοῦ στοιχείων ἐξέτασις.

κγ'. Τίς ἡ σοφία τῶν θεῶν καὶ τίνα ἄν τις αὐτῆς στοιχεῖα λάβοι παρὰ τοῦ Πλάτωνος.

κδ'. Περὶ τοῦ θείου κάλλους καὶ τῶν στοιχείων ὧν αὐτοῦ παραδίδωσιν ὁ Πλάτων.

κε'. Τίς ἡ τριὰς ἡ πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ σοφὸν καὶ τὸ καλὸν συνάπτουσα, καὶ ποίας ἀφορμὰς ὁ Πλάτων ἡμῖν καταβέβληται τῆς περὶ αὐτὴν θεωρίας ;

κϛ'. Περὶ τῶν ἐν Φαίδωνι παραδοθέντων ἀξιωμάτων τῆς ἀοράτου φύσεως · τί τὸ θεῖον, τί τὸ ἀθάνατον, τί τὸ νοητόν, καὶ τίνα ἔχει πρὸς ἄλληλα ταῦτα τάξιν ;

5 ἡ add. s : om. PV ‖ 9 ἄτρεπτος P : ἀτρέπτως V ‖ 10 ἐπὶ PV[3] mg. γρ. : περὶ V ‖ 26 τῆς PV : an <περὶ> τῆς (cf. supra, vv. 3,15 et infra p. 100.20) ? ‖ 27 ἀοράτου P : ἀθανάτου V ‖ 27 νοητόν n[x] f[mg] (cf. infra, p. 113.22, 117.15) : μονοειδές PV.

27. Comment faut-il comprendre dans le cas des principes divins les notions : unitaire, indissoluble et semblable à soi ?

28. Comment faut-il comprendre au niveau des dieux les notions : causes paternelles et causes maternelles ?

29. Sur les noms divins et leur rectitude selon l'enseignement du *Cratyle*.

κζ'. Τί τὸ μονοειδές, τί τὸ ἀδιάλυτον, τί τὸ ὡσαύτως ἔχον ἐπὶ τῶν θείων ληπτέον ;

κη'. Πῶς τὰ πατρικὰ αἴτια, πῶς τὰ μητρικὰ ληπτέον ἐν τοῖς θεοῖς ;

κθ'. Περὶ τῶν θείων ὀνομάτων καὶ τῆς ὀρθότητος αὐτῶν τῆς ἐν Κρατύλῳ παραδεδομένης.

PROCLUS
Professeur de philosophie[1] platonicienne

THÉOLOGIE PLATONICIENNE
LIVRE I

<1>
[*Préface*]

D'une manière générale, la philosophie de Platon, ô Périclès[2], le plus cher de mes amis[3], a fait, je le crois, sa première apparition par la grâce de la volonté pleine de bonté des dieux[4], puisqu'elle a révélé l'intellect caché en eux et la vérité qui a partie liée à l'ensemble de ce qui existe aux âmes qui ont pour séjour le monde du devenir, pour autant qu'il leur est permis d'avoir part à ces biens surnaturels et immenses ; elle a retrouvé plus tard une forme plus parfaite, et après une période où elle s'est comme retirée en elle-même[5] et s'est rendue invisible à la plupart de ceux qui faisaient profession de philosopher et désiraient prendre part à *la chasse à l'être*, de nouveau elle a reparu à la lumière. Mais tout spécialement, je pense, l'initiation aux mystères divins eux-mêmes[6], dressée dans sa pureté *sur un socle sacré* et installée pour l'éternité dans la résidence des dieux de

1. Sur le sens technique de φιλόσοφος, professeur de philosophie, cf. *supra*, p. xxxvii, n. 1, et M. Richard, ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ, dans *Byzantion* 20, 1950, 191-222, qui a établi que la formule ἀπὸ φωνῆς ... φιλοσόφου signifie : « d'après l'enseignement oral de ..., professeur de philosophie ».

2-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 130.

ΠΡΟΚΛΟΥ
ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΒΙΒΛΙΟΝ ΠΡΩΤΟΝ

⟨α'⟩

Ἅπασαν μὲν τὴν Πλάτωνος φιλοσοφίαν, ὦ φίλων ἐμοὶ φίλτατε Περίκλεις, καὶ τὴν ἀρχὴν ἐκλάμψαι νομίζω κατὰ τὴν τῶν κρειττόνων ἀγαθοειδῆ βούλησιν, τὸν ἐν αὐτοῖς κεκρυμμένον νοῦν καὶ τὴν ἀλήθειαν τὴν ὁμοῦ τοῖς οὖσι συνυφεστῶσαν ταῖς περὶ γένεσιν στρεφομέναις ψυχαῖς, καθ' ὅσον αὐταῖς θεμιτὸν τῶν οὕτως ὑπερφυῶν καὶ μεγάλων ἀγαθῶν μετέχειν, ἐκφαίνουσαν, καὶ πάλιν ὕστερον τελειωθῆναι καὶ ὥσπερ εἰς ἑαυτὴν ἀναχωρήσασαν καὶ τοῖς πολλοῖς τῶν φιλοσοφεῖν ἐπαγγελλομένων καὶ τῆς τοῦ ὄντος θήρας ἀντιλαμβάνεσθαι σπευδόντων ἀφανῆ καταστᾶσαν, αὖθις εἰς φῶς προελθεῖν· διαφερόντως δὲ οἶμαι τὴν περὶ αὐτῶν τῶν θείων μυσταγωγίαν ἐν ἁγνῷ βάθρῳ καθαρῶς ἱδρυμένην καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεοῖς διαιωνίως

7 Περίκλεις : cf. Marinus, *V. Procli*, cap. 29 Boissonade || 14-15 = *Phaed.* 66 C 2 || 17 = *Phaedr.* 254 B 7.

1-4 Titulum habet P : om. V || 5 α' nos.

là-bas a été révélée à ceux qui dans la condition temporelle pouvaient en tirer profit, par un seul homme, celui que l'on n'aurait pas tort d'appeler le guide *des mystères* véritables, auxquels *sont initiées* les âmes qui se sont détachées des régions terrestres, et le hiérophante[1] *des apparitions intégrales et immobiles*, auxquelles prennent part les âmes lorsqu'elles se sont attachées sérieusement à la vie heureuse et béatifiante ; pourtant, cette première fois, il alluma la lumière avec un tel sens du sacré et du mystère comme au cours des saintes célébrations[2] et la mit tellement en sécurité au plus profond du sanctuaire qu'elle demeura ignorée de la plupart de ceux qui y pénètrent, puis avec le retour régulier des temps par le ministère de certains prêtres véritables qui avaient adopté le mode de vie qui convient pour accéder à ces mystères, elle fut produite au jour, pour autant que cela lui était possible, elle jeta ses feux en tous lieux et fit partout paraître les illuminations qui résultent de ses apparitions divines.

Ces exégètes[3] de l'époptie platonicienne qui ont déployé pour nous les très saintes explications concernant les principes divins parce qu'ils avaient reçu une nature toute pareille à celle de leur guide, je tiendrais volontiers que ce furent Plotin l'Égyptien[4], et ceux qui de lui ont reçu la tradition de cette doctrine, Amélius et Porphyre, et en troisième lieu, me semble-t-il, ceux qui furent leurs disciples et qui ont atteint une telle perfection que *nous pouvons les comparer à des statues*[5], Jamblique et Théodore d'Asiné, et les autres, quels qu'ils soient, qui à leur suite sont entrés dans ce

1. Platon est celui qui dévoile les objets de la philosophie comme, dans les mystères, le hiérophante dévoile les objets sacrés (cf. M. P. Nilsson, *Gesch. der Griech. Religion*² I, p. 661). Le même titre, en ce sens métaphorique, est appliqué par Plotin à Porphyre (*V. Plot.* 15.5) et par Proclus à Syrianus (*In Parm.* I, col. 618.8, *In Remp.* I, p. 71.24).

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 130.

5. Même image dans Greg. Naz., *Or. theol.* I 7, p. 11.10-11 Mason : καὶ ξέσωμεν εἰς κάλλος, ὥσπερ ἀνδριάντα, τὸν θεολόγον.

ὑφεστηκυῖαν ἐκεῖθεν τοῖς κατὰ χρόνον αὐτῆς ἀπολαῦσαι δυναμένοις ἐκφανῆναι δι' ἑνὸς ἀνδρός, ὃν οὐκ ἂν ἁμάρτοιμι τῶν ἀληθινῶν τελετῶν, ἃς τελοῦνται χωρισθεῖσαι τῶν περὶ γῆν τόπων αἱ ψυχαί, καὶ τῶν ὁλοκλήρων καὶ ἀτρεμῶν φασμάτων ὧν μεταλαμβάνουσιν αἱ τῆς εὐδαίμονος καὶ μακαρίας ζωῆς γνησίως ἀντεχόμεναι, προηγεμόνα καὶ ἱεροφάντην ἀποκαλῶν· οὕτως δὲ σεμνῶς καὶ ἀπορρήτως ὑπ' αὐτοῦ τὴν πρώτην ἐκλάμψασαν οἷον ἁγίοις ἱεροῖς καὶ τῶν ἀδύτων ἐντὸς ἱδρυνθεῖσαν ἀσφαλῶς καὶ τοῖς πολλοῖς τῶν εἰσιόντων ἀγνοηθεῖσαν [ἀσφαλῶς], ἐν τακταῖς χρόνων περιόδοις ὑπὸ δή τινων ἱερέων ἀληθινῶν καὶ τὸν προσήκοντα τῇ μυσταγωγίᾳ βίον ἀνελομένων προελθεῖν μὲν ἐφ' ὅσον ἦν αὐτῇ δυνατόν, ἅπαντα δὲ καταλάμψαι τὸν τόπον καὶ πανταχοῦ ⟨τὰς⟩ τῶν θείων φασμάτων ἐλλάμψεις καταστήσασθαι.

Τούτους δὴ τοὺς τῆς Πλατωνικῆς ἐποπτείας ἐξηγητὰς καὶ τὰς παναγεστάτας ἡμῖν περὶ τῶν θείων ὑφηγήσεις ἀναπλώσαντας καὶ τῷ σφετέρῳ καθηγεμόνι παραπλησίαν τὴν φύσιν λαχόντας εἶναι θείην ἂν ἔγωγε Πλωτῖνόν τε τὸν Αἰγύπτιον καὶ τοὺς ἀπὸ τούτου παραδεξαμένους τὴν θεωρίαν, Ἀμέλιόν τε καὶ Πορφύριον, καὶ τρίτους οἶμαι τοὺς ἀπὸ τούτων ὥσπερ ἀν|δριάντας ἡμῖν ἀποτελεσθέντας, Ἰάμβλιχόν τε καὶ Θεόδωρον, καὶ εἰ δή τινες ἄλλοι μετὰ τούτους ἑπόμενοι τῷ θείῳ τούτῳ χορῷ περὶ τῶν τοῦ

2 ἀνδρός : sc. Platonis || 3-5 = *Phaedr.* 250 B 8-C 3 || 18 καθηγεμόνι : sc. Platoni || 22 = *Resp.*, II 361 D 5, cf. VII 540 C 3-4.

5 φασμάτων nos cum Platone : φαντασμάτων PV (cf. infra, v. 14) || 10 ἀσφαλῶς seclusimus : habet P (cf. supra, v. 9) οὐ καλῶς V || 12 ἀνελομένων V : ἑλομένων P || 14 τὰς addidimus || φασμάτων P : φαντασμάτων V (cf. supra, v. 5) || 18 ad καθηγεμόνι cf. schol. P || 24 τούτους P : τούτων V.

chœur divin pour élever leur propre pensée jusqu'à l'extase dionysiaque[1] que donnent les écrits de Platon ; c'est d'eux que celui qui, après les dieux, a été notre guide dans tout ce qu'il y a de beau et de bien, avait reçu sans mélange dans l'intime de son âme la très authentique et très pure lumière de la vérité, et c'est lui qui nous a donné d'avoir part à toute la philosophie de Platon en général, qui a fait de nous son compagnon dans les traditions qu'il avait reçues en secret des plus anciens que lui, et surtout qui nous a associé au chœur de ceux qui chantent la mystérieuse vérité des principes divins[2].

Si donc nous devions lui acquitter la dette de gratitude contractée par ses bienfaits à notre égard, tout le cours du temps n'y suffirait pas même[3]. Cependant, il faut non seulement avoir reçu des autres le bien choisi entre tous de la philosophie de Platon, mais encore laisser à ceux qui viendront après nous des mémoires de ces bienheureuses visions dont nous aussi, disons-le, nous sommes devenu le spectateur et, autant qu'il est en notre pouvoir, le dévôt par le ministère de ce guide, le plus parfait de nos contemporains et qui était parvenu au sommet de la philosophie, et c'est pourquoi nous aurions sans doute raison de faire une prière pour que les dieux eux-mêmes allument en nos âmes la lumière de la vérité, et que *ceux qui font cortège* aux dieux et *ceux qui sont à leur service* dirigent notre intellect et le guident vers le but parfait, divin et sublime de la doctrine de Platon. Dans tous les cas en effet, il convient, je pense, que celui *qui possède si peu que rien de sagesse* engage ses entreprises en commençant par les dieux[4], mais cela convient au maximum lorsqu'il s'agit d'exégèses concernant les dieux ; car il n'est pas possible de rien comprendre au divin autrement qu'en recevant la lumière par la grâce

1. Cf. *H.* III 11 νοεροῖς με σοφῶν βακχεύσατε (*scil.* les Muses) μύθοις.

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 131.

Πλάτωνος τὴν ἑαυτῶν διάνοιαν ἀνεβάκχευσαν, παρ' ὧν τὸ γνησιώτατον καὶ καθαρώτατον τῆς ἀληθείας φῶς τοῖς τῆς ψυχῆς κόλποις ἀχράντως ὑποδεξάμενος ὁ μετὰ θεοὺς ἡμῖν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμών, τῆς τε ἄλλης ἁπάσης ἡμᾶς μετόχους κατέστησε τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας καὶ κοινωνοὺς ὧν ἐν ἀπορρήτοις παρὰ τῶν αὐτοῦ πρεσβυτέρων μετείληφε, καὶ δὴ καὶ τῆς περὶ τῶν θείων μυστικῆς ἀληθείας συγχορευτὰς ἀπέφηνε.

Τούτῳ μὲν οὖν εἰ μέλλοιμεν τὴν προσήκουσαν χάριν ἐκτίσειν τῶν εἰς ἡμᾶς εὐεργεσιῶν, οὐδ' ἂν ὁ σύμπας ἐξαρκέσειε χρόνος. Εἰ δὲ δεῖ μὴ μόνον αὐτοὺς εἰληφέναι παρ' ἄλλων τὸ τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἐξαίρετον ἀγαθὸν ἀλλὰ καὶ τοῖς ὕστερον ἐσομένοις ὑπομνήματα καταλείπειν τῶν μακαρίων θεαμάτων, ὧν αὐτοὶ καὶ θεαταὶ γενέσθαι φαμὲν καὶ ζηλωταὶ κατὰ δύναμιν ὑφ' ἡγεμόνι τῷ τῶν καθ' ἡμᾶς τελεωτάτῳ καὶ εἰς ἄκρον ἥκοντι φιλοσοφίας, τάχ' ἂν εἰκότως αὐτοὺς τοὺς θεοὺς παρακαλοῖμεν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς, καὶ τοὺς τῶν κρειττόνων ὀπαδοὺς καὶ θεραπευτὰς κατιθύνειν τὸν ἡμέτερον νοῦν, καὶ ποδηγετεῖν εἰς τὸ παντελὲς καὶ θεῖον καὶ ὑψηλὸν τέλος τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας. Πανταχοῦ μὲν γάρ, οἶμαι, προσήκει τὸν καὶ κατὰ βραχὺ μετέχοντα σωφροσύνης ἀπὸ θεῶν ποιεῖσθαι τὰς ἀρχάς, οὐχ ἥκιστα δὲ ἐν ταῖς περὶ τῶν θεῶν ἐξηγήσεσιν· οὔτε γὰρ νοῆσαι τὸ θεῖον ἄλλως δυνατὸν ἢ τῷ παρ' αὐτῶν φωτὶ

4 ἡγεμών : sc. Syrianus ‖ 14 cf. *Phaedr.* 250 B 6-7 ‖ 16-17 cf. *Tim.* 27 D 1 ‖ 18 cf. *Tim.* 39 B 4 ‖ 19 = *Phaedr.* 252 C 3, C 5 ‖ 22-23 = *Tim.* 27 C 1-2.

5 τοῦ P : τῆς τοῦ V ‖ 6 ὧν nos : τῶν PV ‖ 9 τούτῳ P : τούτων V ‖ 11 δεῖ P : om. V ‖ 15 ὑφ' P : ἐφ' V ‖ 16 τῷ P : om. V ‖ 17 παρακαλοῖμεν P : παρακαλοῦμεν V ‖ 24 θεῶν P : θείων V ‖ 25 αὐτῶν P : αὐτῷ V.

des dieux, et il n'est pas possible non plus de faire connaître aux autres le divin si l'on ne se met pas sous la direction des dieux et si l'on ne maintient pas cette exposition des noms divins au-dessus de la variété des opinions et de la diversité contenue dans les mots.

Ayant donc compris cela et persuadés par le conseil que nous donne Platon dans le *Timée*, prenons les dieux pour guides dans la doctrine qui les concerne ; quant à eux, s'ils nous écoutent *avec bienveillance*[1] *et s'ils se montrent propices* en venant à nous, qu'ils conduisent l'intellect de notre âme et l'accompagnent jusqu'à l'autel[2] de Platon et jusqu'au *sommet escarpé* de cette doctrine. Une fois arrivés là, nous y recevrons la vérité tout entière concernant les dieux, et nous obtiendrons la meilleure délivrance de ce travail d'enfantement[3] qui se poursuit en nous au sujet des dieux, tant nous désirons connaître quelque chose à leur sujet non seulement en apprenant des autres mais aussi en cherchant nous-mêmes de toutes nos forces.

2

[*Première partie: Prolégomènes*]

[*Mode de l'enseignement et préparation des auditeurs*]

Mais en voilà assez pour la préface. Maintenant il est nécessaire que j'expose le mode de l'enseignement que je me propose de donner, quel il faut s'attendre qu'il sera, et que je définisse la préparation de ceux qui en seront les auditeurs[4] : ainsi seront-ils en bonne disposition pour s'attaquer non pas à nos propres discours mais à la *sublime pensée* et à la philosophie divinement inspirée de Platon. En effet, je pense que la forme des

1. La tradition manuscrite donne ἵλεως comme nominatif pluriel de l'adjectif ἵλαος, mais il semble difficile d'attribuer à Proclus cette forme tardive et non littéraire, on a donc adopté la correction des manuscrits secondaires, ἵλεῳ.

3. Sur ὠδίς, cf. Klibansky-Labowsky, *In Parm.* VII, note ad p. 42.26, p. 87-88.

2, 4. Voir *Notes complémentaires*, p. 132.

τελεσθέντας, οὔτε εἰς ἄλλους ἐξενεγκεῖν ἢ παρ' αὐτῶν κυβερνωμένους καὶ τῶν πολυειδῶν δοξασμάτων καὶ τῆς ἐν λόγοις φερομένης ποικιλίας ἐξῃρημένην φυλάττοντας τὴν τῶν θείων ὀνομάτων ἀνέλιξιν.

Ταῦτ' οὖν καὶ ἡμεῖς εἰδότες καὶ τῷ Πλατωνικῷ Τιμαίῳ παραινοῦντι πειθόμενοι προστησώμεθα τοὺς θεοὺς ἡγεμόνας τῆς περὶ αὐτῶν διδασκαλίας· οἱ δὲ ἀκούσαντες ἵλεῴ τε καὶ εὐμενεῖς ἐλθόντες, ἄγοιεν τὸν τῆς ψυχῆς ἡμῶν νοῦν καὶ περιάγοιεν ⟨εἰς⟩ τὴν τοῦ Πλάτωνος ἑστίαν καὶ τὸ ἄναντες τῆς θεωρίας ταύτης. Οὗ δὴ γενόμενοι σύμπασαν τὴν περὶ αὐτῶν ἀλήθειαν ὑποδεξόμεθα, καὶ τέλος τὸ ἄριστον ἕξομεν τῆς ἐν ἡμῖν ὠδῖνος ἣν ἔχομεν περὶ τὰ θεῖα, γνῶναί τι περὶ τούτων ποθοῦντες καὶ παρ' ἄλλων πυνθανόμενοι καὶ ἑαυτοὺς εἰς δύναμιν βασανίζοντες.

β'

Ἀλλὰ τῶν μὲν προοιμίων ἅλις· ἀναγκαῖον δέ ἐστί μοι καὶ τὸν τρόπον ἐκθέσθαι τῆς προκειμένης διδασκαλίας, ὁποῖόν | τινα αὐτὸν ἔσεσθαι προσδοκᾶν χρή, καὶ ⟨τῶν⟩ τούτου ἀκροασομένων τὴν παρασκευὴν ἀφορίσασθαι, καθ' ἣν οὐ πρὸς τοὺς ἡμετέρους λόγους ἀλλὰ πρὸς τὴν ὑψηλόνουν καὶ ἔνθεον τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίαν ἐπιτηδείως ἔχοντες ἀπαντήσονται. Προσήκει γὰρ δήπου καὶ τὰ

8 = *Phaedr.* 257 A 7 ‖ 10 = *Phaedr.* 247 B 1, cf. *Resp.*, VIII 568 D 1 ‖ 22 = *Phaedr.* 270 A 1-2.

1 τελεσθέντας P : τελεωθέντας V ‖ 3 ἐξῃρημένην o^x : ἐξῃρημένους PV ‖ 5 τῷ P : om. V ‖ 8 ἵλεῳ z : ἵλεως PV ‖ 9 εἰς addidimus ‖ 10 γενόμενοι o^2 : γενομένου PV ‖ 11 ὑποδεξόμεθα P : ὑποδεξώμεθα V ‖ 12 ἣν ἔχομεν P : ἵν' ἔχωμεν V ‖ 16 β' P mg. : om. V ‖ 19 τῶν addidimus ‖ 20 ἀκροασομένων nos (cf. infra, μαθησομένων p. 12.3) : ἀκροασάμενον PV ‖ 23 καὶ V : κατὰ P.

discours comme aussi les dispositions favorables des auditeurs sont des conditions nécessaires au succès de l'enseignement, de même que dans les mystères les spécialistes préparent[1] aux divinités des réceptacles appropriés et, pour rendre les dieux présents, n'usent ni de n'importe quelle matière inanimée toujours la même, ni non plus de n'importe quel animal ni de n'importe quel homme, mais en chaque cas ils mettent en œuvre pour le mystère qu'ils accomplissent ce qui est naturellement capable de servir d'intermédiaire[2].

Je diviserai donc, pour commencer, ce traité en trois parties[3]. Au début, je ferai la collection de toutes les notions générales relatives aux dieux, que Platon enseigne, et j'examinerai la signification et la valeur des propositions fondamentales pour chaque degré de la hiérarchie ; au milieu du traité, j'énumérerai tous les degrés de la hiérarchie divine, je définirai, en suivant la manière de Platon, leurs attributs propres et leurs processions, et je ramènerai tout aux principes fondamentaux élaborés par les théologiens ; à la fin, je traiterai des dieux, tant hypercosmiques qu'encosmiques, qui ont été célébrés d'une manière dispersée dans les écrits de Platon, et je rapporterai leur étude aux classes universelles des hiérarchies divines.

Dans tous les cas, je préférerai l'évident, le distinct et le simple à leurs contraires ; ce qui est transmis par des symboles[4], j'en tirerai au clair l'enseignement ; ce qui est transmis par des images, je le ferai remonter à son original ; ce qui est écrit d'une manière trop catégorique, j'en donnerai confirmation *par des raisonnement qui remontent à la cause* ; ce qui est composé de démonstrations, je le scruterai, *j'expliciterai à fond* le mode de vérité qu'il contient et je le rendrai familier à

1. Προευτρεπίζειν, mot rare mais familier à Jamblique, cf. *De myst.* III 14, p. 134.6 ; *Protrept.* 1, p. 7. 6-7 ; *De comm. math. scientia* 15, p. 55.8.
2. Cf. Jamblique, *De myst.* V 23.
3. Cf. *supra*, p. LXI-LXV.
4. Voir *Notes complémentaires*, p. 132.

εἴδη τῶν λόγων καὶ τὰς ἐπιτηδειότητας τῶν ἀκροατῶν προσφόρους ὑποκεῖσθαι, καθάπερ ἐν ταῖς τελεταῖς οἰκείας τὰς ὑποδοχὰς τοῖς θεοῖς προευτρεπίζουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί, καὶ οὔτε ἀψύχοις ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς ἅπασιν οὔτε τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὔτε ἀνθρώποις χρῶνται πρὸς τὴν παρουσίαν τῶν θεῶν, ἀλλ' ἐφ' ἑκάστων τὸ μετέχειν συμφυῶς δυνάμενον εἰς τὴν προκειμένην ἄγουσι τελετήν.

Ὁ μὲν οὖν λόγος ἔσται μοι τριχῇ τὴν πρώτην διῃρημένος · ἐν ἀρχῇ μὲν τὰ κοινὰ πάντα νοήματα περὶ θεῶν, ὅσα παραδίδωσιν ὁ Πλάτων, συγκεφαλαιούμενος καὶ τάς τε δυνάμεις ἁπανταχοῦ καὶ τὰς ἀξίας τῶν ἀξιωμάτων ἐπισκοπῶν · ἐν δὲ μέσοις τὰς ὅλας τάξεις τῶν θεῶν διαριθμούμενος [δέ], καὶ τὰς ἰδιότητας αὐτῶν καὶ τὰς προόδους κατὰ τὸν Πλατωνικὸν τρόπον ἀφοριζόμενος, καὶ πάντα ἐπανάγων εἰς τὰς τῶν θεολόγων ὑποθέσεις · ἐν δὲ τῇ τελευτῇ περὶ τῶν σποράδην ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς συγγράμμασιν ὑμνημένων θεῶν εἴτε ὑπερκοσμίων εἴτε ἐγκοσμίων διαλεγόμενος, καὶ ἀναφέρων εἰς τὰ ὅλα γένη τῶν θείων διακόσμων τὴν περὶ αὐτῶν θεωρίαν.

Ἐν ἅπασι δὲ τὸ σαφὲς καὶ διηρθρωμένον καὶ ἁπλοῦν προθήσομεν τῶν ἐναντίων, τὰ μὲν διὰ συμβόλων παραδεδομένα μεταβιβάζοντες εἰς τὴν ἐναργῆ περὶ αὐτῶν διδασκαλίαν, τὰ δὲ δι' εἰκόνων ἀναπέμποντες ἐπὶ τὰ σφέτερα παραδείγματα, καὶ τὰ μὲν ἀποφαντικώτερον ἀναγεγραμμένα τοῖς τῆς αἰτίας λογισμοῖς βασανίζοντες, τὰ δὲ δι' ἀποδείξεων συντεθέντα διερευνώμενοι καὶ τὸν τρόπον τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας ἐπεκδιηγούμενοι καὶ γνώριμον

25 = *Men.* 98 A 3-4 ‖ 27 = *Phaed.* 97 E 1, 3-4, 98 B 3.

10 ὅσα P : ὡς V ‖ 11-12 ἐπισκοπῶν P : ἀποσκοπῶν V ‖ 13 δέ seclusimus ‖ 17 ὑμνημένων P : ὑμνουμένων V ‖ 21 προθήσομεν P : θεωρήσωμεν V ‖ 21-22 παραδεδομένα P : παραδιδόμενα V ‖ 27 ἐπεκδιηγούμενοι P : ἀπεκδιηγούμενοι V.

mes auditeurs ; et ce qui est proposé en énigmes, j'en découvrirai la signification claire en faisant appel à d'autres données que je tirerai non pas de présupposés étrangers à la pensée platonicienne mais des écrits les plus sûrement authentiques de Platon[1] ; quant à ce qui tombe immédiatement sous le sens des auditeurs, j'en examinerai l'accord avec la réalité elle-même. C'est tout cela qui nous révélera l'unique et parfaite idée de la théologie platonicienne, la vérité répandue à travers toutes les divines intuitions qu'elle contient, et un unique intellect, celui qui a mis au jour la beauté tout entière de cette idée et le mystérieux développement de cette science.

Mon traité sera donc comme je viens de le dire. Quant à l'auditeur des doctrines que je me propose d'exposer, il devra être orné des vertus morales, avoir enchaîné tous les mouvements indignes et disgracieux de son âme par le commandement de la vertu et les avoir unifiés dans la forme de la sagesse. « *N'est-il pas vrai en effet,* dit Socrate, *que la loi sacrée interdit au non-pur d'entrer en contact avec le pur* » : assurément, tout homme méchant est toujours impur, et c'est son contraire qui est pur[2]. Deuxièmement l'auditeur devra être entraîné à tous les exercices de la logique et se présenter comme quelqu'un qui a médité nombre de pensées irréfutables tant au sujet de la méthode d'analyse qu'au sujet de la méthode de division qui lui est contraire[3], comme, je crois, Parménide en a donné le conseil à Socrate. En effet, tant que l'on ne s'est pas livré à cette espèce de *divagation* dans les raisonnements, la connaissance intelligible des classes divines et de la vérité qui réside en elles est difficile et impraticable[4]. Troisièmement, outre ces qualités, l'auditeur ne devra pas être non plus ignorant de la science de la nature et des opinions de toutes sortes

1-2. Voir *Notes complémentaires,* p. 132-133.

3. Pour la doctrine, cf. *infra,* p. 40.5 ss. et la note *ad loc.* Pour la construction ἐναντίος πρὸς + acc., cf. *infra,* p. 84.9.

4. Il faut commencer par la logique l'étude de la philosophie, cf. *In Parm.* I, col. 675.21-676.31.

τοῖς ἀκούουσι ποιοῦντες, καὶ τῶν μὲν ἐν αἰνίγμασι κειμένων ἀλλαχόθεν τὴν σαφήνειαν ἀνευρίσκοντες οὐκ ἐξ ἀλλοτρίων ὑποθέσεων ἀλλ' ἐκ τῶν γνησιωτάτων τοῦ Πλάτωνος συγγραμμάτων, τῶν δὲ αὐτόθεν τοῖς ἀκούουσι προσπιπτόντων τὴν πρὸς τὰ πράγματα συμφωνίαν θεωροῦντες· ἀφ' ὧν δὴ πάντων ἡμῖν τὸ ἓν καὶ τέλειον τῆς Πλατωνικῆς θεολογίας εἶδος ἀναφανήσεται, καὶ ἡ δι' ὅλων αὐτοῦ τῶν θείων νοήσεων ἀλήθεια διήκουσα, καὶ εἷς νοῦς ⟨ὁ⟩ τὸ σύμπαν τούτου κάλλος ἀπογεννήσας καὶ τὴν μυστικὴν ταύτης τῆς θεωρίας ἀνέλιξιν.

Ὁ μὲν οὖν λόγος τοιοῦτος ἔσται μοι, καθάπερ ἔφην· ὁ δὲ αὖ τῶν προκειμένων δογμάτων ἀκροατὴς ταῖς μὲν ἠθικαῖς ἀρεταῖς κεκοσμημένος ὑποκείσθω καὶ πάντα τὰ ἀγενῆ καὶ ἀνάρμοστα τῆς ψυχῆς κινήματα τῷ τῆς ἀρετῆς λόγῳ καταδησάμενος καὶ πρὸς ἓν τὸ τῆς φρονήσεως εἶδος ἁρμόσας. Μὴ καθαρῷ γάρ, φησὶν | ὁ Σωκράτης, καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ· πᾶς γε μὴν ὁ κακὸς πάντως ἀκάθαρτος, καθαρὸς δὲ ὁ ἐναντίος. Ταῖς δὲ λογικαῖς μεθόδοις ἁπάσαις γεγυμνάσθω καὶ πολλὰ μὲν περὶ ἀναλύσεων πολλὰ δὲ περὶ τῶν ἐναντίων πρὸς ταύτας διαιρέσεων ἀνέλεγκτα νοήματα τεθεαμένος παρέστω, καθάπερ οἶμαι καὶ ὁ Παρμενίδης τῷ Σωκράτει παρεκελεύσατο· πρὸ γὰρ τῆς τοιαύτης ἐν τοῖς λόγοις πλάνης, χαλεπὴ καὶ ἄπορός ἐστιν ἡ τῶν θείων γενῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἱδρυμένης ἀληθείας κατανόησις. Τὸ δὲ δὴ τρίτον ἐπὶ τούτοις μηδὲ τῆς φυσικῆς ἀνήκοος ἔστω καὶ τῶν ἐν ταύτῃ

16-17 = *Phaed.* 67 B 2 || 22-23 cf. *Parm.* 135 C 8-136 C 5 || 23 = *Parm.* 136 E 2.

1 αἰνίγμασι V : αἰνίγματι P || 8 ὁ addidimus || 15 τὸ P : τῷ V || 16 καθαρῷ P : καθαρῶς V || καθαροῦ P : μὴ οὐ καθαροῦ V || 17 ᾖ z cum Platone : ἢ PV (post θεμιτὸν distinguentes) || 25 δὴ P : om. V.

qu'elle contient, pour que, ayant scruté comme il convient dans les images sensibles les causes de ce qui existe, il puisse plus facilement s'avancer jusqu'à ce degré de l'être qui est enfin celui des substances séparées et primordiales. Qu'il ne soit donc pas demeuré, comme nous venons de le dire, à l'écart de la vérité qui se trouve dans les apparences, ni non plus à l'écart *des chemins du savoir*[1] et des enseignements que l'on y acquiert. En effet, c'est par ces enseignements que nous connaissons d'une manière plus immatérielle l'être divin[2].

Si l'auditeur a réuni en lui toutes ces qualités sous la direction de son intellect, s'il a pratiqué la dialectique de Platon, s'il a exercé les opérations immatérielles et séparées des puissances corporelles et s'il désire contempler ce qui existe *par l'activité de l'intelligence assistée de la raison*, qu'il s'attache avec persévérance à l'explication des doctrines divines et bienheureuses : alors, il fera *par l'amour*[3] se déployer *les profondeurs de son âme*, comme dit l'Oracle[4], puisqu'on ne peut *trouver* pour la mise en œuvre de cette science *de meilleur collaborateur que l'amour*, comme le dit quelque part Platon ; ayant acquis la pratique *de la vérité* répandue en toutes choses, il éveillera le regard de son intellect à la vérité absolue elle-même ; s'étant établi au niveau de la forme stable, immobile et sûre de la connaissance des principes divins, *il se convaincra* de ne plus rien admirer d'autre et de ne porter son regard sur rien d'autre ; bien au contraire, il se tendra vers la lumière divine par la sereine activité de sa pensée et la *force* d'une vie *infatigable* ; en un mot il se donnera pour objectif cet état qui unit à la fois l'activité et le repos, tel que doit le posséder celui qui veut devenir ce *coryphée* dont Socrate parle quelque part dans le *Théétète*.

1. Cette expression, comme dans le *Timée*, désigne les mathématiques, cf. Simplicius, *In De caelo*, p. 641.26 Heiberg, et voir A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, p. 360-361.

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 133.

πολυειδῶν δοξασμάτων ⟨ἵνα κἂν⟩ ταῖς εἰκόσι κατὰ τρόπον τὰς αἰτίας τῶν ὄντων διερευνησάμενος ἐπ' αὐτὴν ἤδη τὴν τῶν χωριστῶν καὶ πρωτουργῶν ὑποστάσεων φύσιν ῥᾷον πορεύηται. Μήτ' οὖν ταύτης, ὅπερ εἴπομεν, τῆς ἐν τοῖς φαινομένοις ἀληθείας, μήτε αὖ τῶν κατὰ παίδευσιν ὁδῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς μαθήσεων ἀπολελείφθω· διὰ γὰρ τούτων ἀυλότερον τὴν θείαν οὐσίαν γινώσκομεν.

Πάντα δὲ ταῦτα συνδησάμενος εἰς τὸν ἡγεμόνα νοῦν καὶ τῆς Πλάτωνος διαλεκτικῆς μεταλαβὼν καὶ μελετήσας τὰς ἀΰλους καὶ χωριστὰς τῶν σωματικῶν δυνάμεων ἐνεργείας καὶ νοήσει μετὰ λόγου τὰ ὄντα θεωρεῖν ἐφιέμενος, ἀπτέσθω λιπαρῶς τῆς τῶν θείων τε καὶ μακαρίων δογμάτων ἐξηγήσεως, ἔρωτι μὲν ⟨τὰ⟩ βάθη κατὰ τὸ Λόγιον ἀναπλώσας τῆς ψυχῆς, ἐπεὶ καὶ συνεργὸν ἔρωτος ἀμείνω λαβεῖν εἰς τὴν τῆς θεωρίας ταύτης ἀντίληψιν οὐκ ἔστιν, ὥς πού φησιν ὁ Πλάτωνος λόγος, ἀληθείᾳ δὲ τῇ διὰ πάντων ἠκούσῃ γεγυμνασμένος καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν ὄντως ἀλήθειαν ἐγείρας τὸ νοητὸν ὄμμα, τῷ δὲ μονίμῳ καὶ ἀκινήτῳ καὶ ἀσφαλεῖ τῆς τῶν θείων γνώσεως εἴδει προσιδρύσας ἑαυτὸν καὶ μηδὲν ἄλλο θαυμάζειν ἔτι μηδὲ ἀποβλέπειν εἰς ἄλλα πειθόμενος, ἀλλ' ἀτρεμεῖ τῇ διανοίᾳ καὶ ζωῆς ἀτρύτου δυνάμει πρὸς τὸ θεῖον φῶς ἐπειγόμενος καί, ὡς συνελόντι φάναι, τοιοῦτον ἐνεργείας τε καὶ ἠρεμίας εἶδος ὁμοῦ προβεβλημένος, ὁποῖον ἔχειν προσήκει τὸν ἐσόμενον οὕτως κορυφαῖον, ὥς πού φησιν ὁ ἐν Θεαιτήτῳ Σωκράτης.

5-6 = *Tim.* 53 C 2-3 ‖ 11 = *Tim.* 28 A 1 ‖ 13-21 cf. *Or. Chald.*, p. 26 Kroll et infra, p. 109.13-110.6 ‖ 13-14 = *Or. Chald.*, p. 51 Kroll ‖ 14-15 = *Symp.* 212 B 3-4 ‖ 22 = Ps. Arist., *De mundo* 6, 397 b 23 ‖ 25-26 = *Theaet.* 173 C 7.

1 ἵνα κἂν supplevimus ex. gr. ‖ 11 νοήσει Taylor : νοήσεις PV ‖ 13 <τὰ> βάθη nos : βαθεῖ PV ‖ 14 ἀναπλώσας P¹ : ἀναπλάσας PV ἀναπλήσας Pˣ ‖ τῆς ψυχῆς PV : τὴν ψυχὴν Pˣ ‖ 25 τὸν P : τὸ V.

3

[*Qu'est-ce que la théologie?*]

Telle est donc l'importance de notre propos, tel le mode des discours qu'il faut tenir à son sujet et telle la préparation de ceux qui veulent apprendre quelque chose là-dessus, du moins à ce qu'il me semble ; mais avant d'entreprendre l'exposé des matières que je me propose d'aborder, je veux dire un mot de la théologie elle-même et des modes qu'elle comporte, dire aussi quels sont ceux *des modèles* de théologie que Platon fait siens et ceux qu'il rejette[1], de sorte que, après ces préliminaires, nous puissions plus facilement comprendre dans ce qui suivra les données qui servent de point de départ aux démonstrations.

Voici donc ce que disent tous ceux qui à une époque ou à une autre se sont occupés de théologie[2] : ils appellent dieux les êtres premiers par nature, et selon eux ce sont ces êtres premiers qui constituent le sujet de la science théologique. Les uns ont pensé que seule la substance corporelle était digne d'exister, et ils ont considéré tous les genres des substances incorporelles comme seconds par rapport à la subtance corporelle ; ils en concluent que les principes premiers des êtres sont de nature corporelle et que corporelle aussi est en nous la disposition qui nous permet de les connaître. D'autres, parce qu'ils font dépendre de l'incorporel tout ce qui est corporel et qu'ils limitent l'existence absolument première à l'âme et aux puissances de l'âme, nomment dieux, à ce que je crois, les plus parfaites d'entre les âmes et appellent théologie la science qui s'élève jusqu'à elles et les connaît[3]. Mais tous ceux qui enfin considèrent la multitude des

1. Ce premier paragraphe annonce les sujets traités dans les chap. 3 et 4 : περὶ τε αὐτῆς θεολογίας (l. 6) = chap. 3, καὶ τῶν κατ' αὐτὴν τρόπων (l. 7) = chap. 4, p. 17.9 - 20.25, καὶ τίνας μὲν ὁ Πλάτων δογματίζει, τίνας δὲ ἀποσκευάζεται τῶν θεολογικῶν (*Voir suite page 134*).

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 134.

γʹ

Ἡ μὲν οὖν ὑπόθεσις οὕτω μεγάλη καὶ ὁ τρόπος τῶν περὶ αὐτῆς λόγων τοιοῦτος καὶ ἡ τῶν μαθησομένων παρασκευὴ τοιάδε τίς ἐστιν, ὥς γέ μοι καταφαίνεται· πρὶν δὲ ἄρξωμαι τῆς τῶν προκειμένων ἡμῖν πραγμάτων ὑφηγήσεως, βούλομαι περί τε αὐτῆς θεολογίας εἰπεῖν καὶ τῶν κατ' αὐτὴν τρόπων, καὶ τίνας μὲν ὁ Πλάτων δογματίζει, τίνας δὲ ἀποσκευάζεται τῶν θεολογικῶν τύπων, ἵνα ταῦτα προειδότες ῥᾷον ἐν τοῖς ἐχομένοις τὰς τῶν ἀποδείξεων ἀφορμὰς καταμανθάνωμεν.

| Ἅπαντες μὲν οὖν ὅσοι πώποτε θεολογίας εἰσὶν ἡμμένοι, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν θεοὺς ἐπονομάζοντες, περὶ ταῦτα τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην πραγματεύεσθαί φασιν. Καὶ οἱ μὲν τὴν σωματικὴν ὑπόστασιν τοῦ εἶναι μόνον ἀξιοῦντες, τὰ δὲ τῶν ἀσωμάτων γένη συμπάντα πρὸς οὐσίαν δεύτερα τιθέμενοι, τάς τε ἀρχὰς τῶν ὄντων σωματοειδεῖς καὶ τὴν ταύτας γνωρίζουσαν ἐν ἡμῖν ἕξιν σωματικὴν ἀποφαίνουσιν. Οἱ δὲ τὰ μὲν σώματα πάντα τῶν ἀσωμάτων ἐξάψαντες, τὴν ⟨δὲ⟩ πρωτίστην ὕπαρξιν ἐν ψυχῇ καὶ ταῖς ψυχικαῖς δυνάμεσιν ὁριζόμενοι, θεοὺς μέν, οἶμαι, καλοῦσι τῶν ψυχῶν τὰς ἀρίστας, τὴν δὲ μέχρι τούτων ἀνιοῦσαν καὶ ταύτας γινώσκουσαν ἐπιστήμην θεολογίαν ἐπονομάζουσιν. Ὅσοι δὲ αὖ καὶ τὰ τῶν ψυχῶν πλήθη παράγουσιν ἐξ ἄλλης

8 = *Resp.*, II 379 A 5-6 ‖ 11-12 cf. Arist., *Met.* Λ 8, 1074 b 1-13 ‖ 13-17 οἱ μὲν... : sc. Stoici, cf. *In Parm.* VII, col. 1214.9-10 Cousin[2] ‖ 18-22 οἱ δὲ... : sc. Anaxagoras, cf. *In Parm.* VII, col. 1214.10-11 Cousin[2] ‖ 23-p. 13.5 ὅσοι δὲ... : sc. Peripatetici, cf. *In Parm.* VII, col. 1214.11-12 Cousin[2].

1 γʹ infra ad p. 13.6 P : om. V ‖ 5 ἄρξωμαι nos : ἄρξομαι PV ‖ 12 ἐπονομάζοντες P : ἐπονομάζων δὲ V ‖ 15 δεύτερα P : δευτέραν V ‖ 19 δὲ add. Bessarion ‖ 21 ἀρίστας P : ἀρετὰς V.

âmes comme produite à partir d'un autre principe supérieur à l'âme et qui placent *l'intellect* comme *guide* de tout l'univers, ceux-là affirment qu'il n'y a rien de meilleur à atteindre comme fin ultime que l'union de l'âme avec l'intellect, et ils pensent que dans l'échelle des valeurs cette forme de vie au niveau de l'intellect surpasse toutes les autres ; c'est pourquoi ils en viennent, semble-t-il, à identifier la théologie avec la recherche relative au degré d'être de l'intellect.

Ainsi tous, comme je l'ai dit, appellent dieux les principes tout premiers et se suffisant suprêmement à eux-mêmes de ce qui existe, et théologie, la science de ces principes. Quant à la philosophie divinement inspirée de Platon[1], elle et elle seule, parce qu'elle refuse de mettre au rang de principe premier tout ce qui est corporel (pour la bonne raison que tout ce qui a des parties et de l'étendue ne peut par nature ni se produire soi-même ni se conserver dans l'être, mais ne possède l'être et l'action ou la passion que par l'intermédiaire d'une âme et des mouvements de l'âme), et parce qu'aussi elle démontre que l'être de l'âme, tout en étant supérieur à celui des corps, n'en est pas moins suspendu à l'existence de l'intellect (attendu que tout ce qui est mobile dans le temps, même s'il est mû par lui-même, est d'une part supérieur à ce qui est mû par un autre et d'autre part inférieur au mouvement éternel) ; Platon donc et lui seul, d'abord met en évidence que l'intellect, comme on l'a dit, est père[2] et cause des corps et des âmes, et que tout ce qui exerce l'activité de sa vie dans des phénomènes de passage et de développement[3], a l'être et l'agir en référence à l'intellect, mais ensuite il s'avance jusqu'à un autre principe premier, totalement transcendant par rapport à l'intellect, encore plus éloigné du corporel et indicible, duquel il faut que tout être tienne son existence, même s'il s'agit du dernier des êtres ; ce ne sont pas tous les êtres en effet qui par nature participent de l'âme, mais seulement ceux qui possèdent en eux-mêmes la vie d'une manière plus ou moins claire, ce ne

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 134-135.

πρεσβυτέρας ἀρχῆς καὶ νοῦν ἡγεμόνα τῶν ὅλων ὑποτίθενται, τέλος μὲν τὸ ἄριστον εἶναί φασι τὴν πρὸς τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς ἕνωσιν καὶ τὸ νοερὸν τῆς ζωῆς εἶδος τιμιότητι τῶν πάντων διαφέρειν νομίζουσιν, εἰς δὲ ταὐτὸν ἄγουσι θεολογίαν δήπου καὶ τὴν περὶ τῆς νοερᾶς οὐσίας ἐξήγησιν.

Ἅπαντες μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, τὰς πρωτίστας ἀρχὰς τῶν ὄντων καὶ αὐταρκεστάτας θεοὺς ἀποκαλοῦσι καὶ θεολογίαν τὴν τούτων ἐπιστήμην. Μόνη δὲ ἡ τοῦ Πλάτωνος ἔνθεος ὑφήγησις τὰ μὲν σωματικὰ πάντα πρὸς ἀρχῆς λόγον ἀτιμάσασα (διότι δὴ τὸ μεριστὸν πᾶν καὶ διαστατὸν οὔτε παράγειν οὔτε σῴζειν ἑαυτὸ πέφυκεν ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἐνεργεῖν ἢ πάσχειν διὰ ψυχῆς ἔχει καὶ τῶν ἐν αὐτῇ κινήσεων), τὴν δὲ ψυχικὴν οὐσίαν πρεσβυτέραν μὲν εἶναι σωμάτων ἀποδείξασα τῆς δὲ νοερᾶς ὑποστάσεως ἐξηρτημένην (ἐπειδὴ πᾶν τὸ κατὰ χρόνον κινούμενον, κἂν αὐτοκίνητον ᾖ, τῶν μὲν ἑτεροκινήτων ἐστὶν ἡγεμονικώτερον τῆς δὲ διαιωνίας κινήσεως δεύτερον), σωμάτων μέν, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ψυχῶν πατέρα τὸν νοῦν ἀποφαίνει καὶ αἴτιον, καὶ περὶ ἐκεῖνον πάντα καὶ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν ὅσα τὴν ζωὴν ἐν διεξόδοις καὶ ἀνελίξεσι κέκτηται, πρόεισι δὲ ἐπ' ἄλλην ἀρχὴν τοῦ νοῦ παντελῶς ἐξῃρημένην καὶ ἀσωματωτέραν καὶ ἄρρητον ἀφ' ἧς πάντα, κἂν τὰ ἔσχατα τῶν ὄντων λέγῃς, τὴν ὑπόστασιν ἔχειν ἀναγκαῖον · ψυχῆς μὲν γὰρ οὐ πάντα μετέχειν πέφυκεν ἀλλ' ὅσα ζωὴν ἔσχηκε τρανεστέραν ἢ ἀμυδροτέραν ἐν αὐτοῖς, οὐδὲ νοῦ πάντα καὶ τοῦ ὄντος

1 *Leg.* I 631 D 5, XII 963 A 8 ‖ 6 ἔφην : cf. supra, p. 12.11-13 ‖ 17 εἴρηται : cf. supra, vv. 9-14.

3 ζωῆς P : ψυχῆς V ‖ 4 εἰς P : εἰ V ‖ ταὐτὸν P : ταυτὴν (sic) V ‖ 5 τῆς νοερᾶς PV^{1} : τὰς νοερὰς V ‖ 8 ἔνθεος P : om. V ‖ 24 μετέχειν P : μετέχειν ἀναγκαίως V (cf. supra, v. 23) ‖ ἔσχηκε V : ἔλαχε P^{x} ἔλεγε P ut videtur ‖ 25 ὄντος nos : ὄντως V ὄντος οὕτως P.

sont pas non plus tous les êtres qui peuvent jouir de l'intellect et de l'être, mais seulement ceux qui subsistent selon une forme, tandis qu'il faut bien que le principe premier de tous les êtres soit participé par tous, puisqu'*il ne peut jamais être séparé d'aucun d'eux*, étant cause de tout ce qui est dit exister de quelque manière[1].

Ce principe tout premier de l'univers et supérieur à l'intellect, Platon l'a découvert[2] sous l'effet d'une inspiration divine, caché qu'il était en des lieux inaccessibles[3], et il a présenté comme étant au-dessus du corporel ces trois causes et monades, je veux dire l'âme, l'intellect tout premier et l'Unité supérieure à l'intellect, puis à partir de ces principes comme de monades il produit les séries[4] qui leur sont propres, celle propre à l'Un, celle propre à l'intellect, celle propre à l'âme (car toute monade est à la tête d'une multiplicité coordonnée à elle-même[5]), et de même qu'il rattache les corps aux âmes, de la même façon, semble-t-il, il rattache aussi les âmes aux formes qui sont dans l'intellect, et ces dernières aux hénades de ce qui existe, enfin il convertit toutes choses vers l'unique hénade imparticipable. Lorsque la philosophie de Platon est remontée jusqu'à cette hénade, elle pense tenir enfin le sommet de la considération sur l'univers, elle croit que la vérité au sujet des dieux est celle qui a pour objet les hénades de ce qui existe, et elle nous enseigne leurs processions et leurs propriétés, la manière dont les êtres leur sont liés, et les hiérarchies des formes qui dépendent de ces substances marquées du caractère de l'Un ; quant à la considération qui regarde l'intellect, avec les formes et les genres qu'il contient[6], Platon la juge seconde par rapport à la science qui traite des dieux eux-mêmes, et il pense qu'elle atteint des formes encore intelligibles et qui peuvent être connues de l'âme par une saisie intuitive, tandis que, au contraire, la science qui lui est supérieure, recherche au sujet des existences indicibles et inexprimables la manière dont elles se distinguent les unes d'avec les

1. Même argument dans l'*In Parm.* VII, p. 56.3-6.
2-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 135.

ἀπολαύειν δυνατὸν ἀλλ' ὅσα κατ' εἶδος ὑφέστηκε, δεῖ δὲ | αὖ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ὑπὸ πάντων μετέχεσθαι τῶν ὄντων, εἴπερ μηδενὸς ἀποστατήσει, πάντων αἰτία τῶν ὁπωσοῦν ὑφεστάναι λεγομένων οὖσα.

Ταύτην δὲ πρωτίστην τῶν ὅλων καὶ νοῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν ἐν ἀβάτοις ἀποκεκρυμμένην ἐνθέως ἀνευροῦσα καὶ τρεῖς ταύτας αἰτίας καὶ μονάδας ἐπέκεινα σωμάτων ἀναφήνασα, ψυχὴν λέγω καὶ νοῦν τὸν πρώτιστον καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, παράγει μὲν ἐκ τούτων ὡς μονάδων τοὺς οἰκείους ἀριθμούς, τὸν μὲν ἑνοειδῆ τὸν δὲ νοερὸν τὸν δὲ ψυχικόν (πᾶσα γὰρ μονὰς ἡγεῖται πλήθους ἑαυτῇ συστοίχου), συνάπτει δὲ ὥσπερ τὰ σώματα ταῖς ψυχαῖς οὕτω δήπου καὶ ⟨τὰς⟩ ψυχὰς μὲν τοῖς νοεροῖς εἴδεσι, ταῦτα δὲ ταῖς ἑνάσι τῶν ὄντων, πάντα δὲ εἰς μίαν ἐπιστρέφει τὴν ἀμέθεκτον ἑνάδα. Καὶ μέχρι ταύτης ἀναδραμοῦσα, πέρας οἴεται τὸ ἀκρότατον ἔχειν τῆς τῶν ὅλων θεωρίας, καὶ ταύτην εἶναι τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν, ἣ περὶ τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων πραγματεύεται, καὶ τάς τε προόδους αὐτῶν καὶ τὰς ἰδιότητας παραδίδωσι καὶ τὴν τῶν ὄντων πρὸς αὐτὰς συναφὴν καὶ τὰς τῶν εἰδῶν τάξεις, αἳ τούτων ἐξήρτηνται τῶν ἑνιαίων ὑποστάσεων · τὴν δὲ περὶ νοῦν καὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη τοῦ νοῦ στρεφομένην θεωρίαν δευτέραν εἶναι τῆς περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν πραγματευομένης ἐπιστήμης · καὶ ταύτην μὲν ἔτι νοητῶν ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ τῇ ψυχῇ δι' ἐπιβολῆς γινώσκεσθαι δυναμένων εἰδῶν, τὴν δὲ ταύτης ὑπερέχουσαν ἀρρήτων καὶ ἀφθέγκτων ὑπάρξεων μεταθεῖν τήν τε ἐν ἀλλήλαις [αὐτῶν] διάκρισιν καὶ τὴν ἀπὸ μιᾶς

3 = *Parm.* 144 B 1-2.

1 ἀπολαύειν P : ἀπολαυεῖν (sic, i.e. ἀπολαβεῖν ?) V ‖ 4 λεγομένων P : τῶν λεγομένων V ‖ 9 παράγει P^x : παράγειν PV ‖ 13 τὰς add. n : om. PV ‖ μὲν /// o² : μέντοι PV ‖ 17 ταύτην P^x : ταύτη PV ‖ ἣ P : καὶ V ‖ 24 ἔτι P : ἔστι V ‖ 27 αὐτῶν seclusimus.

autres et dont elles émergent d'une unique cause. De là vient, je crois, que c'est la fonction proprement intellective de l'âme qui est capable de saisir les formes de l'intellect et les différences qu'elles comportent, et que c'est le sommet de l'intellect et, comme l'on dit, *sa fleur*[1] et son existence pure qui s'unit aux hénades de tout ce qui existe et, par leur intermédiaire, à cette Unité cachée de toutes les hénades divines. Car il y a en nous plusieurs pouvoirs de connaissance, mais c'est celui-là seul qui nous permet d'entrer naturellement en relation avec le divin et d'en participer. En effet, *la classe des dieux* n'est appréhendée ni par la sensation, puisqu'elle transcende tout ce qui est corporel, ni par l'opinion ou le raisonnement, car ce sont des opérations divisibles en parties et adaptées aux réalités multiformes, ni par l'*activité de l'intelligence assistée de la raison*, car ce genre de connaissance est relatif aux êtres réellement êtres, tandis que la pure existence des dieux *surmonte*[2] le domaine de l'être et se définit par cette unité elle-même, qui se rencontre dans l'ensemble de ce qui existe. Si donc le divin peut être connu de quelque manière, il reste que ce soit par la pure existence de l'âme qu'il soit saisi et, par ce moyen, connu pour autant qu'il peut l'être. *En effet*, à tous les degrés nous disons que *le semblable est connu par le semblable*[3] : autrement dit la sensation connaît le sensible, l'opinion l'objet d'opinion, le raisonnement le rationnel, l'intellect l'intelligible, de telle sorte que c'est par l'un aussi que l'on connaît le suprême degré de l'Unité et par l'indicible l'Indicible[4]. C'est pourquoi Socrate a raison de dire dans le *Premier Alcibiade* que c'est en rentrant en elle-même que l'âme obtient la vision non seulement de tout le reste mais aussi de dieu. Car en s'inclinant vers sa propre unité et vers le centre de sa vie entière, et en se débarrassant de la multiplicité et de la diversité des puissances infini-

1. Cette expression « fleur de l'intellect » vient des *Or. Chald.* et a été bien expliquée par Lewy, p. 168 et n. 383 : « The expression ἄνθος νοῦ, coined by the Chaldaeans, signifies in neoplatonic terminology the organ of supra-rational cognition. »
2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 135-136.

αἰτίας ἔκφανσιν. Ὅθεν οἶμαι καὶ τῆς ψυχῆς τὸ μὲν νοερὸν ἰδίωμα καταληπτικὸν ὑπάρχειν τῶν νοερῶν εἰδῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς διαφορᾶς, τὴν δὲ ἀκρότητα τοῦ νοῦ καί, ὥς φασι, τὸ ἄνθος καὶ τὴν ὕπαρξιν συνάπτεσθαι πρὸς τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων καὶ διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θείων ἑνάδων ἀπόκρυφον ἕνωσιν. Πολλῶν γὰρ ἐν ἡμῖν δυνάμεων οὐσῶν γνωριστικῶν, κατὰ ταύτην μόνην τῷ θείῳ συγγίνεσθαι καὶ μετέχειν ἐκείνου πεφύκαμεν· οὔτε γὰρ αἰσθήσει τὸ θεῶν γένος ληπτόν, εἴπερ ἐστὶ σωμάτων ἁπάντων ἐξῃρημένον, οὔτε δόξῃ καὶ διανοίᾳ, μερισταὶ γὰρ αὗται καὶ πολυειδῶν ἐφάπτονται πραγμάτων, οὔτε νοήσει μετὰ λόγου, τῶν γὰρ ὄντως ὄντων εἰσὶν αἱ τοιαῦται γνώσεις, ἡ δὲ τῶν θεῶν ὕπαρξις ἐποχεῖται τοῖς οὖσι καὶ κατ' αὐτὴν ἀφώρισται τὴν ἕνωσιν τῶν ὅλων. Λείπεται οὖν, εἴπερ ἐστὶ καὶ ὁπωσοῦν τὸ θεῖον γνωστόν, τῇ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει καταληπτὸν ὑπάρχειν καὶ διὰ ταύτης γνωρίζεσθαι καθ' ὅσον δυνατόν. Τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φαμὲν τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι· | τῇ μὲν αἰσθήσει δηλαδὴ τὸ αἰσθητόν, τῇ δὲ δόξῃ τὸ δοξαστόν, τῇ δὲ διανοίᾳ τὸ διανοητόν, τῷ δὲ νῷ τὸ νοητόν, ὥστε καὶ τῷ ἑνὶ τὸ ἑνικώτατον καὶ τῷ ἀρρήτῳ τὸ ἄρρητον. Ὀρθῶς γὰρ καὶ ὁ ἐν Ἀλκιβιάδῃ Σωκράτης ἔλεγεν εἰς ἑαυτὴν εἰσιοῦσαν τὴν ψυχὴν τά τε ἄλλα πάντα κατόψεσθαι καὶ τὸν θεόν· συννεύουσα γὰρ εἰς τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν καὶ τὸ κέντρον τῆς συμπάσης ζωῆς καὶ τὸ πλῆθος ἀποσκευαζομένη καὶ τὴν ποικιλίαν τῶν ἐν αὐτῇ παντοδαπῶν δυνάμεων, ἐπ' αὐτὴν

3-4 = *Or. Chald.*, pp. 11 et 27 Kroll || 9 = *Phaedr.* 246 D 7 || 12 = *Tim.* 28 A 1 || 13 = Plot. I 1 (53), 8.9 || 17-18 = Arist., *De an.* I 2, 405 b 15, cf. *Met.* B 4, 1000 b 5-6 || 21-23 cf. *I Alc.* 133 B 7-C 6.

2 καταληπτικὸν P : μεταληπτικὸν V || 7 μόνην o : μόνῳ PV || 15 εἴπερ P[2] : ὅπερ V || 21 τῷ P : τὸ V || ὁ V[x] : τὸ PV || 23 καὶ P : om. V || τὸν V : om. P.

ment variées qu'elle contient, l'âme s'élève jusqu'à cet ultime *point de vue* sur tout ce qui cxiste. Et de même que dans les plus sacrés des mystères[1], on dit que les initiés rencontrent tout d'abord des êtres infiniment variés en espèces et en formes, qui précèdent les dieux[2], mais que, lorsqu'ils sont entrés à l'intérieur du sanctuaire, debout et immobiles, dans la sécurité intimc qu'apporte l'accomplissement des rites, ils reçoivent cn eux-mêmes d'une manière absolument pure l'illumination divine elle-même et *dévêtus*[3], comme diraient les Oracles, entrent en participation du divin ; de la même façon, je pense, dans la considération de l'univers l'âme, en regardant ce qui vient après elle-même, voit les ombres et les images de ce qui existe, mais lorsqu'elle se tourne vers elle-même, elle explicite son propre être et ses propres raisons ; et d'abord, c'est comme si elle se voyait elle-même seule, ensuite en s'enfonçant dans cette connaissance de soi-même, elle découvre en elle l'intellect et les degrés de la hiérarchie des êtres, quand enfin elle s'établit dans l'intérieur d'elle-même et pour ainsi dire dans le sanctuaire de l'âme, par ce moyen elle contemple *les yeux fermés*[4] et *la classe des dieux* et les hénades de ce qui existe. En effet, toutes choses se retrouvent aussi en nous mais sous le mode de l'âme[5], et par là il est dans notre nature dc tout connaître, en réveillant les puissances qui sont en nous et les images dc la totalité des êtres.

Et voici en quoi consiste le meilleur de notre activité : dans le calme de nos puissanccs[6] être tendu vers le divin lui-même et s'associer à son chœur, *rassembler* sans cesse toute la multiplicité de l'âme dans cette unité-là, et laissant derrière soi tout ce qui vient après l'Un, s'établir au contact de cet indicible et de cet au-delà de tout ce qui existe[7]. Oui, c'est jusqu'à lui qu'il est permis à l'âme de s'élever lorsqu'elle achèvera son ascension vers ce principe premier de tout ce qui existe ; une fois arrivée là, qu'elle considère le lieu où elle est,

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 136.

ἄνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπήν. Καὶ ὥσπερ ἐν ταῖς τῶν τελετῶν ἁγιωτάταις φασὶ τοὺς μύστας τὴν μὲν πρώτην πολυειδέσι καὶ πολυμόρφοις τῶν θεῶν προβεβλημένοις γένεσιν ἀπαντᾶν, εἰσιόντας δὲ ἀκλινεῖς καὶ ταῖς τελεταῖς πεφραγμένους αὐτὴν τὴν θείαν ἔλλαμψιν ἀκραιφνῶς ἐγκολπίζεσθαι καὶ γυμνῆτας, ὡς ἂν ἐκεῖνοι φαῖεν, τοῦ θείου μεταλαμβάνειν · τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον καὶ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ὅλων εἰς μὲν τὰ μεθ' ἑαυτὴν βλέπουσαν τὴν ψυχὴν τὰς σκιὰς καὶ τὰ εἴδωλα τῶν ὄντων βλέπειν, εἰς ἑαυτὴν δὲ ἐπιστρεφομένην τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν καὶ τοὺς ἑαυτῆς λόγους ἀνελίττειν · καὶ τὸ μὲν πρῶτον ὥσπερ ἑαυτὴν μόνον καθορᾶν, βαθύνουσαν δὲ τῇ ἑαυτῆς γνώσει καὶ τὸν νοῦν εὑρίσκειν ἐν αὐτῇ καὶ τὰς τῶν ὄντων τάξεις, χωροῦσαν δὲ εἰς τὸ ἐντὸς αὐτῆς καὶ τὸ οἷον ἄδυτον τῆς ψυχῆς, ἐκείνῳ καὶ τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι. Πάντα γάρ ἐστι καὶ ἐν ἡμῖν ψυχικῶς καὶ διὰ τοῦτο τὰ πάντα γινώσκειν πεφύκαμεν, ἀνεγείροντες τὰς ἐν ἡμῖν δυνάμεις καὶ τὰς εἰκόνας τῶν ὅλων.

Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἄριστον τῆς ἐνεργείας, ἐν ἠρεμίᾳ τῶν δυνάμεων πρὸς αὐτὸ τὸ θεῖον ἀνατείνεσθαι καὶ περιχορεύειν ἐκεῖνο, καὶ πᾶν τὸ πλῆθος τῆς ψυχῆς συναγείρειν ἀεὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν ταύτην, καὶ πάντα ἀφέντας ὅσα μετὰ τὸ ἓν αὐτῷ προσιδρύεσθαι καὶ συνάπτεσθαι τῷ ἀρρήτῳ καὶ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων. Μέχρι γὰρ τούτου τὴν ψυχὴν ἀνιέναι θεμιτὸν ἕως ἂν ἐπ' αὐτὴν ἀνιοῦσα τελευτήσῃ τὴν τῶν ὄντων ἀρχήν · ἐκεῖ δὲ γενομένην καὶ τὸν

1 = *Pol.* 272 E 5, cf. Max. Tyr., *Or.* XI 6, p. 134.10 Hobein || 6 = *Or. Chald.*, p. 52 Kroll || 15 = *Phaedr.* 246 D 7 || μύσασαν = Plot. I 6 (1), 8.25 || 20-21 cf. Plot. VI 9 (9), 8.44-45 || 21 = *Phaed.* 67 C 8 || 24 cf. *Resp.*, VI 509 B 9.

12 δὲ P : om. V || 14 ἐκείνῳ P : ἐκεῖνο V || 15 καὶ[1] V (cf. Zeller, *Phil. d. Gr.* III 2[5], p. 481 n. 3) : γὰρ P || 21-22 συναγείρειν ἀεὶ nos : συνεγείρειν δεῖν PV || 23 προσιδρύεσθαι P : προσηδρύσθαι (sic, i. e. προσιδρῦσθαι ?) V || 25 ἐπ' αὐτὴν ἀνιοῦσα P : ἀ. ἐ. αὐ. V.

et redescendue de là-bas, voyageant à travers les êtres et explicitant la multitude des formes, qu'elle examine dans sa traversée non seulement leurs monades mais aussi leurs séries et qu'elle reconnaisse par son intellect comment chacune de ces formes dépend de sa propre hénade, alors elle aura raison de croire qu'elle possède la science la plus parfaite des principes divins, après avoir contemplé d'une manière apparentée à l'Un les processions des dieux dans les êtres et les distinctions des êtres selon les dieux.

4

[*Les modes d'exposition théologiques retenus par Platon*]

Voilà donc quelle espèce d'homme doit être pour nous le théologien selon l'avis de Platon et quelle espèce de disposition doit être la théologie : elle révèle l'existence des dieux en elle-même, elle distingue leur lumière inconnaissable et apparentée à la nature de l'Un du caractère particulier des êtres qui la participent, *elle la considère avec admiration* et l'annonce à tous ceux qui sont dignes de cette bienheureuse opération qui apporte avec elle tous les biens à la fois ; après avoir pris une complète intelligence de cette activité intellectuelle suprême, nous devons aussi distinguer les modes d'exposition selon lesquels Platon nous a instruits des notions mystérieuses qui concernent les principes divins[1]. En effet on voit qu'il n'a pas toujours poursuivi de la même façon son enseignement au sujet des principes divins[2], mais tantôt c'est d'une manière divinement inspirée, tantôt d'une manière dialectique, qu'il développe la vérité à leur sujet, et tantôt c'est d'une manière symbolique qu'il annonce leurs propriétés indicibles, tantôt c'est à partir des images qu'il remonte jusqu'à eux et découvre en eux les causes primordiales de l'univers.

Ainsi dans le *Phèdre*, étant *saisi par l'inspiration des Nymphes* et ayant échangé l'activité de l'intelligence

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 136.

ἐκεῖ τόπον θεασαμένην καὶ κατιοῦσαν ἐκεῖθεν καὶ διὰ τῶν ὄντων πορευομένην καὶ ἀνελίττουσαν τὰ πλήθη τῶν εἰδῶν, τάς τε μονάδας αὐτῶν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς διεξιοῦσαν καὶ ὅπως ἕκαστα τῶν οἰκείων ἑνάδων ἐξήρτηται νοερῶς διαγινώσκουσαν, τελεωτάτην οἴεσθαι τῶν θείων ἐπιστήμην ἔχειν, τάς τε τῶν θεῶν προόδους εἰς τὰ ὄντα καὶ τὰς τῶν ὄντων περὶ τοὺς θεοὺς διακρίσεις ἑνοειδῶς θεασαμένην.

δ′

Ὁ μὲν δὴ θεολογικὸς ἡμῖν ἔστω κατὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος ψῆφον τοιοῦτος καὶ ἡ θεολογία τοιάδε τις ἕξις, αὐτὴν τὴν τῶν θεῶν ὕπαρξιν ἐκ | φαίνουσα, καὶ τὸ ἄγνωστον αὐτῶν καὶ ἑνιαῖον φῶς ἀπὸ τῆς τῶν μετεχόντων ἰδιότητος διακρίνουσα καὶ θεωμένη καὶ ἀπαγγέλλουσα τοῖς ἀξίοις τῆς μακαρίας ταύτης καὶ πάντων ὁμοῦ τῶν ἀγαθῶν παρεκτικῆς ἐνεργείας· μετὰ δὲ ταύτην τὴν παντελῆ τῆς πρωτίστης θεωρίας περίληψιν καὶ τοὺς τρόπους διαστησώμεθα καθ' οὓς ὁ Πλάτων τὰ μυστικὰ περὶ τῶν θείων ἡμᾶς ἀναδιδάσκει νοήματα. Φαίνεται γὰρ οὐ τὸν αὐτὸν πανταχοῦ τρόπον μετιὼν τὴν περὶ τῶν θείων διδασκαλίαν, ἀλλ' ὁτὲ μὲν ἐνθεαστικῶς ὁτὲ δὲ διαλεκτικῶς ἀνελίττων τὴν περὶ αὐτῶν ἀλήθειαν, καὶ ποτὲ μὲν συμβολικῶς ἐξαγγέλλων τὰς ἀρρήτους αὐτῶν ἰδιότητας, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν εἰκόνων ἐπ' αὐτοὺς ἀνατρέχων καὶ τὰς πρωτουργοὺς ἐν αὐτοῖς αἰτίας τῶν ὅλων ἀνευρίσκων.

Ἐν Φαίδρῳ μὲν γὰρ νυμφόληπτος γενόμενος καὶ τῆς

13 = *Phaed.* 84 B 1 || 25 - p. 18.10 cf. *Phaedr.* 243 E 9 - 257 B 7 || 25 = *Phaedr.* 238 D 1.

9 τοῦ V : om. P || 12-13 διακρίνουσα καὶ θεωμένη P : διακρίνασα καὶ θεασαμένη V.

humaine contre un délire divin, de sa bouche divinement inspirée[1] il énonce de bout en bout un grand nombre de doctrines secrètes tant au sujet des dieux intellectifs qu'au sujet de ces dieux chefs détachés du monde[2], qui font le lien entre la multitude des dieux encosmiques et les monades intelligibles séparées de l'univers et plus encore au sujet de ces dieux eux-mêmes auxquels le monde est departi : il célèbre leurs activités intellectives et leurs actions créatrices dans l'univers comme aussi leur providence sans partage et leur gouvernement sur les âmes ; et tout le reste Socrate, dans ce dialogue, l'enseigne d'une manière divinement inspirée, comme il le dit explicitement, et de fait[3] il rend responsable de cette sorte de délire les divinités du lieu.

En revanche, dans le *Sophiste*, c'est d'une manière dialectique que, au sujet non seulement de l'être mais aussi de l'existence de l'Un, qui est séparée des êtres, il combat les Anciens et les met en difficulté, en montrant comment tout ce qui existe est suspendu à sa cause propre et à ce qui existe à titre premier, et comment cet être lui-même participe de l'hénade qui transcende tout ce qui existe, c'est-à-dire que l'unité est pour lui comme un effet puisqu'il n'est pas l'un en soi, il est inférieur à l'Un, il reçoit l'unification et n'est pas un à titre premier. De même, dans le *Parménide* aussi, c'est d'une manière dialectique qu'il révèle les processions de l'être à partir de l'Un et la transcendance de l'Un au cours des premières hypothèses et, comme il le dit lui-même dans ce dialogue, selon la division totalement achevée que présente cette méthode dialectique.

Davantage, dans le *Gorgias*, au sujet des trois démiurges et de la manière dont ils se partagent la tâche démiurgique, il relate un mythe qui n'est pas seulement un *mythe* mais aussi *un argument philosophique*[4] ; dans

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 137.
3. Cf. Kühner-Gerth I, p. 647 et II, p. 247.
4. On retrouve cette citation du *Gorgias* dans l'*In. Tim.* I, p. 80.20-22, *In Remp.* I, p. 156.25. Ce jeu de mots est aussi utilisé d'une manière intensive dans Philopon, *De aet. mundi* XVIII, p. 632.15 ss.

ἀνθρωπίνης νοήσεως τὴν κρείττονα μανίαν ἀλλαξάμενος, ἐνθέῳ στόματι πολλὰ μὲν περὶ τῶν νοερῶν διέξεισι θεῶν ἀπόρρητα δόγματα, πολλὰ δὲ περὶ τῶν ἀπολύτων ἡγεμόνων τοῦ παντός, οἳ τὸ τῶν ἐγκοσμίων θεῶν πλῆθος ἐπὶ τὰς νοητὰς καὶ χωριστὰς τῶν ὅλων μονάδας ἀνατείνουσιν, ἔτι δὲ πλείω περὶ αὐτῶν τῶν τὸν κόσμον διαλαχόντων θεῶν, τάς τε νοήσεις αὐτῶν καὶ τὰς περικοσμίους ποιήσεις ἀνυμνῶν καὶ τήν τε πρόνοιαν τὴν ἄχραντον καὶ τὴν περὶ τὰς ψυχὰς διακυβέρνησιν καὶ ὅσα ἄλλα παραδίδωσιν ὁ Σωκράτης ἐν ἐκείνοις ἐνθεαστικῶς, ὡς αὐτὸς διαρρήδην λέγει, καὶ τοῦτο τοὺς ἐγχωρίους θεοὺς τῆς τοιαύτης μανίας αἰτιώμενος.

Ἐν δέ γε τῷ Σοφιστῇ περί τε τοῦ ὄντος καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς ἀπὸ τῶν ὄντων χωριστῆς ὑποστάσεως διαλεκτικῶς ἀγωνιζόμενος καὶ ἀπορῶν πρὸς τοὺς παλαιοτέρους, ἐπιδείκνυσιν ὅπως τὰ μὲν ὄντα πάντα τῆς ἑαυτῶν αἰτίας ἐξήρτηται καὶ τοῦ πρώτως ὄντος, αὐτὸ δὲ τὸ ὂν μετέχει τῆς ἐξῃρημένης τῶν ὅλων ἑνάδος, καὶ ὡς πεπονθός ἐστι τὸ ἓν ἀλλ' οὐκ αὐτοέν, ὑφειμένον τοῦ ἑνὸς καὶ ἡνωμένον ὑπάρχον ἀλλ' οὐ πρώτως ἕν. Ὁμοίως δὲ αὖ κἂν τῷ Παρμενίδῃ τάς τε τοῦ ὄντος ἀπὸ τοῦ ἑνὸς προόδους καὶ τὴν τοῦ ἑνὸς ὑπεροχὴν διὰ τῶν πρώτων ὑποθέσεων ἐκφαίνει διαλεκτικῶς καί, ὡς αὐτὸς ἐν ἐκείνοις λέγει, κατὰ τὴν τελεωτάτην τῆς μεθόδου ταύτης διαίρεσιν.

Καὶ μὴν καὶ ἐν Γοργίᾳ μὲν περὶ τῶν τριῶν δημιουργῶν καὶ περὶ τῆς δημιουργικῆς ἐν αὐτοῖς διακληρώσεως μῦθον ἀπαγγέλλων, οὐ μῦθον ὄντα | μόνον ἀλλὰ καὶ λόγον,

10-12 cf. *Phaedr.* 238 C 5-D 3, 241 E 1-5, 263 D 1-2 ‖ 13-20 cf. *Soph.* 242 B 6-245 E 2 ‖ 20-24 cf. *Parm.* 137 C 1-155 E 3 ‖ 23-24 cf. *Parm.* 135 D 7-136 C 5 ‖ 25-27 cf. *Gorg.* 523 A 1-524 A 7 ‖ 27 = *Gorg.* 523 A 2.

13 ἐν δέ γε P : spatium 4 litt. reliquit V ‖ ὄντος P : ὄντως V ‖ 16 μὲν ὄντα P^x : μένοντα PV ‖ 20 ἕν PV^x : ἑνί V ut videtur.

le *Banquet* au sujet de l'union opérée par l'amour et dans le *Protagoras* au sujet de la manière dont les dieux distribuent aux vivants mortels les choses nécessaires à la vie, c'est d'une manière symbolique qu'il cache la vérité au sujet des principes divins et ne laisse paraître aux meilleurs de ses auditeurs que de simples indices[1] de l'intention qui est la sienne.

Maintenant, si tu veux faire mémoire aussi de l'enseignement donné en termes mathématiques et de l'argumentation théologique à partir de raisonnements éthiques ou physiques, tels que l'on peut les voir dispersés en grand nombre dans le *Timée*, dans le *Politique* et dans d'autres dialogues, c'est là, je crois, que le mode d'exposition qui permet de faire connaître les principes divins par le moyen des images[2], te sera évident. En effet, tous ces enseignements sont à l'image des puissances divines : l'homme politique, par exemple, représente la démiurgie céleste ; les figures des cinq corps élémentaires définies par des rapports géométriques, les propriétés des dieux qui président aux diverses parties de l'univers ; les divisions de la substance de l'âme, tous les ordres des dieux. Sans compter que les régimes politiques qu'il constitue, c'est à l'image des principes divins, du monde entier et des puissances qui sont en lui, que Platon les met en bon ordre. Tous ces enseignements, donc, par le moyen de la similitude des choses d'ici-bas avec les principes divins, nous montrent sous forme d'images les processions, les hiérarchies et les opérations démiurgiques des principes de là-bas.

Tels sont donc les modes d'exposition de l'enseignement théologique chez Platon, et ce que l'on a dit montre à l'évidence qu'ils doivent être au nombre de quatre :

1. Pour le sens du mot ἔνδειξις, voir Damascius, *In Phil.*, index, *s. v.* Il est employé par Syrianus, Proclus et Damascius pour signifier une expression symbolique (et par conséquent inadéquate) de réalités qui sont au delà du langage. Voir *infra*, p. 20.2, 88.6, 121.3.

2. Voir *Notes complémentaires*, p. 137.

ἐν Συμποσίῳ δὲ περὶ τῆς τοῦ ἔρωτος ἑνώσεως, ἐν δὲ Πρωταγόρᾳ περὶ τῆς τῶν θνητῶν ζῴων ἀπὸ θεῶν διακοσμήσεως, τὸν συμβολικὸν τρόπον κατακρύπτει τὴν περὶ τῶν θείων ἀλήθειαν, καὶ μέχρι ψιλῆς ἐνδείξεως ἐκφαίνει τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν τοῖς γνησιωτάτοις τῶν ἀκουόντων.

Εἰ δὲ βούλει καὶ τῆς διὰ τῶν μαθημάτων διδασκαλίας μνησθῆναι καὶ τῆς ἐκ τῶν ἠθικῶν ἢ φυσικῶν λόγων περὶ τῶν θείων πραγματείας, οἷα πολλὰ μὲν ἐν Τιμαίῳ πολλὰ δὲ ἐν Πολιτικῷ πολλὰ δὲ ἐν ἄλλοις διαλόγοις ἐστὶ κατεσπαρμένα θεωρεῖν, ἐνταῦθα δήπου σοι καὶ ⟨ὁ⟩ διὰ τῶν εἰκόνων τὰ θεῖα γινώσκειν ἐφιέμενος τρόπος ἔσται καταφανής. Ἅπαντα γὰρ ταῦτα τὰς τῶν θείων ἀπεικονίζεται δυνάμεις · ὁ μὲν πολιτικός, εἰ τύχοι, τὴν ἐν οὐρανῷ δημιουργίαν, τὰ δὲ τῶν πέντε στοιχείων ἐν λόγοις γεωμετρικοῖς ἀποδεδομένα σχήματα τὰς τῶν θεῶν τῶν ἐπιβεβηκότων τοῖς μέρεσι τοῦ παντὸς ἰδιότητας, αἱ δὲ τῆς ψυχικῆς οὐσίας διαιρέσεις τὰς ὅλας τῶν θεῶν διακοσμήσεις. Ἐῶ γὰρ λέγειν ὅτι καὶ τὰς πολιτείας ἃς συνίστησιν ἀπεικάζων τοῖς θείοις καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ καὶ ταῖς ἐν αὐτῷ δυνάμεσι διακοσμεῖ. Πάντα δὴ οὖν ταῦτα δι' ὁμοιότητος τῶν τῆδε πρὸς τὰ θεῖα τὰς ἐκείνων ἡμῖν προόδους καὶ τάξεις καὶ δημιουργίας ἐν εἰκόσιν ἐπιδείκνυσιν.

Οἱ μὲν οὖν τρόποι τῆς παρὰ τῷ Πλάτωνι θεολογικῆς διδασκαλίας τοιοίδε τινές εἰσι · δῆλον δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων

1 cf. *Symp.* 203 B 1-E 5 || 1-2 cf. *Prot.* 320 C 8-322 D 5 || 13-14 cf. *Pol.* 269 C 4-274 E 4 || 14-16 cf. *Tim.* 53 C 4-55 C 6 || 16-17 cf. *Tim.* 34 B 10-36 D 7.

3 τὸν συμβολικὸν P : τῶν συμβολικῶν V || κατακρύπτει z : κατακρύπτειν PV || 4 ἐκφαίνει z : ἐκφαίνειν PV || 10 ὁ addidimus || 11 ἐφιέμενος nos (cf. infra, p. 20.6) : ἐφιεμένῳ P ἐφιεμένου V || ἔσται P : ἐστὶ V || 12 post ταῦτα spatium 7 litt. reliquit V, nihil deesse videtur || θείων P : spatium 6 litt. reliquit V || 16 ἰδιότητας P : ἰδιότητος V || αἱ P : οἱ V || ψυχικῆς VP[1] : ψυχῆς P || 19 διακοσμεῖ P : διακοσμεῖν V || 21 καὶ τάξεις P : om. V.

en effet, ceux qui emploient pour parler des principes divins un langage allusif, parlent ou bien d'une manière symbolique et mythique ou bien en se servant d'images, et parmi ceux qui emploient pour exprimer leur pensée un langage sans voiles les uns composent leurs discours d'une manière scientifique, les autres sous l'inspiration des dieux. Le premier mode d'exposition, qui vise à révéler les principes divins au moyen des symboles, est celui d'Orphée[1], et d'une manière générale il est propre à ceux qui mettent par écrit les mythes divins. Le deuxième mode d'exposition, qui se sert des images, est celui de Pythagore, puisque la découverte des sciences mathématiques avait été faite par les Pythagoriciens en vue de la réminiscence des principes divins, et par le moyen de ces sciences comme d'images ils s'efforçaient d'accéder aux principes de là-bas[2] ; c'est pourquoi ils ont consacré aux dieux les nombres et les figures géométriques, comme le disent ceux qui se sont appliqués à écrire leur histoire. Le troisième mode d'exposition, qui d'une manière divinement inspirée révèle au sujet des dieux la vérité en elle-même, se voit surtout chez ceux qui tiennent le rang le plus élevé dans la célébration des mystères[3] ; en effet, ceux-ci ne jugent pas bon de livrer à leurs adeptes leur pensée au sujet des ordres divins et de leurs propriétés sous le couvert de certains voiles, au contraire c'est sous la motion directe des dieux qu'ils annoncent leurs puissances et les séries qu'ils constituent. Enfin le quatrième mode d'exposition, le mode scientifique, est spécial à la philosophie de Platon : car Platon est le seul, me semble-t-il, de tous ceux que nous connaissons, qui ait entrepris d'établir des distinctions correctes et de former en bon ordre de marche la procession ordonnée de toutes les classes divines et leurs différences mutuelles, les propriétés communes à tous les ordres et celles qui sont particulières à chacun.

1. Cf. *Orph. Fragm.*, p. 142 Kern.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 137.
3. Cette expression désigne les théurges chaldéens, cf. Lewy, p. 495-496.

ὅτι καὶ τὸν ἀριθμὸν εἶναι τοσούτους ἀναγκαῖον· οἱ μὲν γὰρ δι' ἐνδείξεως περὶ τῶν θείων λέγοντες ἢ συμβολικῶς καὶ μυθικῶς ἢ δι' εἰκόνων λέγουσιν, οἱ δὲ ἀπαρακαλύπτως τὰς ἑαυτῶν διανοήσεις ἀπαγγέλλοντες οἱ μὲν κατ' ἐπιστήμην οἱ δὲ κατὰ τὴν ἐκ θεῶν ἐπίπνοιαν ποιοῦνται τοὺς λόγους. Ἔστι δὲ ὁ μὲν διὰ τῶν συμβόλων τὰ θεῖα μηνύειν ἐφιέμενος Ὀρφικὸς καὶ ὅλως τοῖς τὰς θεομυθίας γράφουσιν οἰκεῖος. Ὁ δὲ διὰ τῶν εἰκόνων Πυθαγόρειος, ἐπεὶ καὶ τοῖς Πυθαγορείοις τὰ μαθήματα πρὸς τὴν τῶν θείων ἀνάμνησιν ἐξηύρητο καὶ διὰ τούτων ὡς εἰκόνων ἐπ' ἐκεῖνα διαβαίνειν ἐπεχείρουν· καὶ γὰρ τοὺς ἀριθμοὺς ἀνεῖσαν τοῖς θεοῖς καὶ τὰ σχήματα, καθάπερ λέγουσιν οἱ τὰ ἐκείνων ἱστορεῖν σπουδάζοντες. Ὁ δὲ ἐνθεαστικῶς μὲν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν ἐκφαίνων τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν παρὰ τοῖς ἀκροτάτοις τῶν τελεστῶν μάλιστα καταφανής· οὐ γὰρ ἀξιοῦσιν οὗτοι διά δή τινων παραπετασμάτων τὰς θείας τάξεις ἢ τὰς ἰδιότητας αὐτῶν τοῖς ἑαυτῶν γνωρίμοις ἀποδιδόναι, ἀλλὰ τάς τε δυνάμεις καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς ὑπ' αὐτῶν κινούμενοι τῶν θεῶν ἐξαγγέλλουσιν. Ὁ δὲ αὖ | κατ' ἐπιστήμην ἐξαίρετός ἐστι τῆς τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας· καὶ γὰρ τὴν ἐν τάξει πρόοδον τῶν θείων γενῶν καὶ τὴν πρὸς ἄλληλα διαφορὰν καὶ τάς τε κοινὰς τῶν ὅλων διακόσμων ἰδιότητας καὶ τὰς ἐν ἑκάστοις διῃρημένας μόνος, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τῶν ἡμῖν συνεγνωσμένων ὁ Πλάτων καὶ διελέσθαι καὶ τάξαι κατὰ τρόπον ἐπεχείρησε.

12 cf. Porph., *De abst.* II 36, p. 165.3-8 Nauck[2]; Hermias, *In Phaedr.*, p. 90.22-91.6 Couvreur; Damasc., *De princ.* II, p. 127. 7-17 Ruelle. || 14 οἱ ἀκρότατοι τῶν τελεστῶν : sc. οἱ θεουργοί, cf. *In Tim.* III, p. 6.8-15 Diehl.

1 εἶναι τοσούτους P : τοσούτους εἶναι V || 4 ἀπαγγέλλοντες P : ἐπαγγέλλοντες V || 5 ποιοῦνται P : ποιοῦντες V || 6 τῶν P : om. V || 7 τοῖς P : τῆς V || οἰκεῖος P : οἰκείως V || 9 ἐξηύρητο nos (ἐξεύρητο f) : ἐξηύρατο PV || 13 ἐνθεαστικῶς V : ἐνθεαστικὸς P || μὲν P : om. V || 19 τῶν θεῶν ἐξαγγέλλουσιν P : ἐξαγγέλλουσι τῶν θεῶν V.

Cependant, cela deviendra évident lorsque nous en viendrons aux exposés spécialement consacrés au *Parménide* et à toutes les divisions qu'il contient. Pour le moment, remarquons que Platon n'a pas accepté toute la dramaturgie des compositions mythologiques, mais seulement ce qui en elle *vise* le beau et *le bien* et n'est pas sans rapport avec la réalité divine. Oui, il est ancien ce mode d'expression de la mythologie, qui consiste à révéler les principes divins par le moyen d'allusions obscures, à tirer devant la vérité une quantité de voiles, et à imiter la nature qui offre des produits sensibles à la place des êtres intelligibles, des produits matériels et divisibles au lieu des êtres immatériels et indivisibles, et des êtres véritables fabrique des images et des faux[1]. Toutefois, si les poètes anciens estimaient devoir composer sur un mode exagérément tragique leurs théologies secrètes concernant les dieux et pour cette raison les faisaient errer, se mutiler, se battre, se déchirer, commettre des enlèvements et des adultères, et accomplir beaucoup d'autres actions de ce genre comme autant de symboles pour traduire la vérité cachée dans leurs théologies au sujet des principes divins[2], Platon quant à lui rejette ce type de mythologie et affirme qu'il est tout à fait impropre à produire une bonne éducation ; en même temps il recommande de composer au sujet des dieux des discours en forme de mythe mais d'une manière plus croyable et plus conforme à la vérité et aux conditions de la pensée philosophique : pour cela, ils doivent faire de la divinité la cause de tous les biens et ne lui imputer aucun mal[3], la décrire sans aucune part à aucun changement, conservant immuablement et éternellement le rang qui lui est propre, tenant au fond d'elle-même le principe et la source de la vérité, n'étant pour les autres cause d'aucune tromperie ; car tels sont les modèles de théologie que Socrate nous a enseignés dans la *République*. Ainsi tous les mythes de Platon gardent

1. Cf. *In Remp.* I, p. 77.13-28.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 137.
3. Cette thèse sera démontrée *infra*, chap. 18.

Τοῦτο μὲν οὖν ἔσται καταφανές, ὅταν περὶ Παρμενίδου τὰς προηγουμένας ἀποδείξεις ποιησώμεθα καὶ τῶν ἐν αὐτῷ πασῶν διαιρέσεων · νῦν δὲ λέγωμεν ὅτι καὶ τῶν μυθικῶν πλασμάτων οὐ πᾶσαν ὁ Πλάτων εἰσεδέξατο τὴν δραματουργίαν ἀλλ' ὅσον αὐτῆς τοῦ καλοῦ στοχάζεται καὶ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πρὸς τὴν θείαν ὑπόστασίν ἐστιν οὐκ ἀνάρμοστον. Ἔστι μὲν γὰρ ὁ τῆς μυθολογίας τρόπος ἀρχαῖος, δι' ὑπονοιῶν τὰ θεῖα μηνύων καὶ πολλὰ παραπετάσματα τῆς ἀληθείας προβεβλημένος καὶ τὴν φύσιν ἀπεικονιζόμενος, ἣ τῶν νοητῶν αἰσθητὰ καὶ τῶν ἀύλων ἔνυλα καὶ τῶν ἀμερίστων μεριστὰ προτείνει πλάσματα, καὶ τῶν ἀληθινῶν εἴδωλα καὶ ψευδῶς ὄντα κατασκευάζει. Τῶν δέ γε παλαιῶν ποιητῶν τραγικώτερον συντιθέναι τὰς περὶ τῶν θεῶν ἀπορρήτους θεολογίας ἀξιούντων καὶ διὰ τοῦτο πλάνας θεῶν καὶ τομὰς καὶ πολέμους καὶ σπαραγμοὺς καὶ ἁρπαγὰς καὶ μοιχείας καὶ πολλὰ ἄλλα τοιαῦτα σύμβολα ποιουμένων τῆς ἀποκεκρυμμένης παρ' αὐτοῖς περὶ τῶν θείων ἀληθείας, τὸν μὲν τοιοῦτον τρόπον τῆς μυθολογίας ὁ Πλάτων ἀποσκευάζεται καὶ πρὸς παιδείαν εἶναί φησι παντελῶς ἀλλοτριώτατον, πιθανώτερον δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν καὶ φιλόσοφον ἕξιν οἰκειότερον πλάττειν παρακελεύεται τοὺς περὶ θεῶν λόγους ἐν μύθων σχήμασι, πάντων μὲν ἀγαθῶν τὸ θεῖον αἰτιωμένους κακοῦ δὲ οὐδενός, μεταβολῆς μὲν ἁπάσης ἄμοιρον ἀεὶ δὲ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν ἄτρεπτον διαφυλάττον καὶ τῆς μὲν ἀληθείας ἐν ἑαυτῷ τὴν πηγὴν προειληφὸς ἀπάτης δὲ οὐδεμιᾶς ἄλλοις αἴτιον γινόμενον · τοιούτους γὰρ ἡμῖν θεολογίας τύπους ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης ὑφηγήσατο. Πάντες τοίνυν οἱ τοῦ

1-3 cf. infra capp. 7-12 || 5-6 = *Resp.*, V 462 A 3-4 || 18-28 cf. *Resp.*, II 376 E 2-383 C 7.

3 λέγωμεν P : λέγομεν V || 26 προειληφὸς nos : προσειληφὸς PV || ἄλλοις P : ἄλλης V.

le secret de la vérité et même ne font pas entendre de dissonance entre leur apparence extérieure et la notion innée qui est naturellement antérieure à tout enseignement et à toute déformation, au sujet des dieux, au contraire ils offrent l'image du système de l'univers dans lequel non seulement la beauté visible est digne des dieux mais où réside une beauté plus divine que la précédente dans les degrés de la vie et de la puissance invisible des dieux[1].

Voilà donc une manière que Platon a employée pour transformer les mythes concernant les réalités divines en ramenant ce qui est apparemment anormal, illogique et désordonné, à l'ordre, à la définition et à ce qui combine les visées du beau et du bien ; mais il y en a une autre qu'il enseigne dans le *Phèdre*, lorsqu'il dit que l'on a raison de toujours garder sans les mélanger la mythologie et les explications naturelles, et de ne jamais confondre ni interchanger théologie et physique. De même, en effet, que le divin lui-même transcende la nature entière, ainsi, je pense, convient-il que le discours théologique, lui aussi, reste entièrement pur de toute considération relative à la nature. Car cette manière de faire, qui est « *laborieuse et tout à fait indigne d'un homme de bien* », c'est lui qui le dit, revient à assigner pour fin au sens profond des mythes les phénomènes de la nature et à *faire le savant* en identifiant la *Chimère*, par exemple, et la *Gorgone* et tout personnage de la mythologie avec des imaginations de l'ordre de la nature. C'est en effet ce dont Socrate accuse en ce passage ceux qui présentent Orithye qui, dans le récit du mythe a été enlevée par Borée à cause de l'amour qu'il éprouvait pour elle bien qu'elle fût mortelle, comme poussée du haut des rochers par le vent du Nord alors qu'elle était en train

1. Sur l'interprétation des mythes selon les néoplatoniciens, cf. *In Remp.* I, p. 71.18 - 86.23 et 159.7 - 163.9 ; Saloustios, *De diis* IV, p. 4.21 - 6.26 Nock ; Ammonius, *In De interpr.*, p. 249.1-25 ; Philopon, *In De an.*, p. 69.30 - 70.2 et 116.23-26 ; Olympiodore, *In Gorg.*, p. 218.10 - 220.4 et 222.17 - 223.4 ; *Anon. Prol.*, p. 7.18-33.

Πλάτωνος μῦθοι τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀπορρήτῳ φρουροῦντες οὐδὲ τὴν ἐκτὸς προφαινομένην διασκευὴν ἀπᾴδουσαν ἔχουσι τῆς περὶ θεῶν ἀδιδάκτου καὶ ἀδιαστρόφου κατὰ φύσιν ἐν ἡμῖν προλήψεως, ἀλλ' [ὅτι] εἰκόνα φέρουσι ⟨τῆς⟩ κοσμικῆς συστάσεως, ἐν ᾗ καὶ τὸ φαινόμενον κάλλος θεοπρεπές ἐστι καὶ ⟨τὸ⟩ τούτου θειότερον ἐν ταῖς ἀφανέσιν ἵδρυται ζωαῖς καὶ δυνάμεσι τῶν θεῶν.

Ἕνα μὲν οὖν τοῦτον τὸν τρόπον τοὺς περὶ τῶν θείων πραγμάτων μύθους ἐκ τοῦ φαινομένου παρανόμου καὶ ἀλογίστου καὶ ἀτάκτου μετήγαγεν εἰς τάξιν καὶ ὅρον καὶ τὴν τοῦ καλοῦ καὶ | ἀγαθοῦ στοχαζομένην σύνθεσιν· ἕτερον δὲ ὃν ἐν Φαίδρῳ παραδίδωσιν, ἄμικτον ἀξιῶν φυλάττειν τὴν θεομυθίαν πανταχοῦ πρὸς τὰς φυσικὰς ἀποδόσεις καὶ μηδαμοῦ συμφύρειν μηδὲ ἐπαλλάττειν θεολογίαν καὶ φυσικὴν θεωρίαν. Ὡς γὰρ αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξήρηται τῆς ὅλης φύσεως, οὕτω δήπου καὶ τοὺς περὶ θεῶν λόγους καθαρεύειν πάντῃ προσήκει τῆς περὶ τὴν φύσιν πραγματείας· τὸ γὰρ τοιοῦτον ἐπίπονον καὶ οὐ πάνυ, φησίν, ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, τέλος ποιεῖσθαι τῆς τῶν μύθων ὑπονοίας τὰ φυσικὰ παθήματα, καὶ τήν τε Χίμαιραν, εἰ τύχοι, καὶ τὴν Γοργόνα καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον ὑπὸ σοφίας εἰς ταὐτὸν ἄγειν φυσικοῖς πλάσμασιν. Ταῦτα γὰρ δὴ καὶ ὁ Σωκράτης ἐν ἐκείνοις αἰτιώμενος πεποίηται τοὺς τὴν Ὠρείθυιαν παίζουσαν ὑπὸ τοῦ πνεύματος βορέου κατὰ τῶν πετρῶν ὠσθεῖσαν ἐν μύθου σχήματι λέγοντας ὑπὸ τοῦ

11-p. 23.3 cf. *Phaedr.* 229 B 4-230 A 6 || 18-19 = *Phaedr.* 229 D 4 || 20-21 = *Phaedr.* 229 D 2-E 4.

2 οὐδὲ P : οἱ δὲ V || 3 ἀδιδάκτου P : ἀδιστάκτου V || 4 ὅτι seclusimus || τῆς addidimus || 6 τὸ add. o^2 : om. PV || ταῖς P : τοῖς V || 8 τοὺς περὶ nos : περὶ τοὺς PV || 11 στοχαζομένην P : στοχαζομένου V || 14 συμφύρειν o^2 (cf. Casel, *De phil. Gr. sil. myst.*, p. 151 n. 1) : συμφέρειν PV || 20 τύχοι V : τύχῃ P.

de jouer ; car il faut, je pense, que les récits mythologiques au sujet des dieux aient toujours des significations cachées plus nobles que les apparentes[1]. De telle sorte que, s'il se trouvait quelqu'un qui nous propose des mythes de Platon eux aussi un type d'explication d'ordre naturel et tourné vers le monde d'ici-bas, nous dirions de lui qu'il se méprend complètement sur la pensée du philosophe, et que seuls ces discours qui visent le monde de l'existence divine, immatérielle et séparée, et qui de ce point de vue composent et interprètent les mythes conformément à ces notions innées que nous portons en nous au sujet des principes divins, ceux-là seuls de tous les discours se présentent comme *des interprétations* authentiques de la vérité que contiennent les mythes.

5

[*Les dialogues qui traitent de théologie*]

Puisque maintenant nous avons énuméré tous ces modes d'exposition de la théologie platonicienne et que nous avons achevé de rapporter les sortes de composition et d'interprétation des mythes, telles qu'elles doivent être s'agissant de la vérité concernant les dieux, arrêtons-là ce développement[2] ; ensuite, nous allons examiner d'où et de quels dialogues principalement nous pensons qu'il faut recueillir les doctrines de Platon au sujet des dieux, et sur quels modèles nous devrons fixer nos regards pour pouvoir juger de l'authenticité ou de l'inauthenticité des dialogues qui lui sont attribués[3].

C'est assurément dans tous les dialogues de Platon, pour ainsi dire, que la vérité concernant les dieux se trouve répandue, et en tous ont été semés, plus obscurément dans les uns, plus clairement dans les autres, les concepts vénérables, lumineux et surnaturels de la philo-

1. Même interprétation chez Hermias, *In Phaedr.*, p. 30.9-31.2 : Socrate défend, non pas d'allégoriser les mythes, mais de leur prêter un sens banal ou matériel.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 138.

Βορέου δι' ἔρωτα θνητὴν οὖσαν ἡρπάσθαι · δεῖ γάρ, οἶμαι, τὰ περὶ θεῶν μυθολογήματα σεμνοτέρας ἀεὶ τῶν φαινομένων ἔχειν τὰς ἀποκεκρυμμένας ἐννοίας. Ὥστ' εἴ τινες καὶ τῶν Πλατωνικῶν μύθων φυσικὰς ἡμῖν εἰσηγοῖντο καὶ περὶ τὰ τῇδε στρεφομένας ὑποθέσεις, παντάπασιν αὐτοὺς τῆς τοῦ φιλοσόφου διανοίας ἀποπλανᾶσθαι φήσομεν καὶ μόνους ἐκείνους τῶν λόγων τῆς ἐν τούτοις ἀληθείας ὑπάρχειν ἐξηγητάς, ὅσοι τῆς θείας καὶ ἀύλου καὶ χωριστῆς ὑποστάσεως στοχάζονται καὶ πρὸς ταύτην βλέποντες τάς τε συνθέσεις ποιοῦνται καὶ τὰς ἀναλύσεις τῶν μύθων οἰκείας ταῖς περὶ τῶν θείων ἐν ἡμῖν προλήψεσιν.

ε'

Ἐπειδὴ τοίνυν τούτους τε τοὺς τρόπους ἅπαντας τῆς Πλατωνικῆς θεολογίας διηριθμησάμεθα καὶ τὰς τῶν μύθων συνθέσεις τε καὶ ἀναλύσεις ὁποίας εἶναι προσήκει τῆς περὶ θεῶν ἀληθείας παραδεδώκαμεν, τοῦτο μὲν οὖν αὐτοῦ περιγεγράφθω · σκεψώμεθα δὲ ἐπὶ τούτοις πόθεν καὶ ἐκ τίνων μάλιστα διαλόγων ἡγούμεθα χρῆναι τὰ περὶ θεῶν δόγματα τοῦ Πλάτωνος ἀναλέγεσθαι, καὶ πρὸς τίνας τύπους ἀποβλέποντες τά τε γνήσια καὶ τὰ νόθα τῶν εἰς αὐτὸν ἀναφερομένων κρίνειν δυνησόμεθα.

Ἔστι μὲν οὖν διὰ πάντων, ὡς εἰπεῖν, τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων ἡ περὶ θεῶν ἀλήθεια διήκουσα καὶ πᾶσιν ἐνέσπαρται τοῖς μὲν ἀμυδρότερα τοῖς δὲ εὐαγέστερα ⟨τὰ⟩ τῆς πρωτίστης | φιλοσοφίας νοήματα σεμνὰ καὶ ἐναργῆ καὶ

8 = *Tim.* 29 B 5.

5 τοῦ P : om. V ‖ 11 οἰκείας V : οἰκείαις P ‖ προλήψεσιν V : προσλήψεσιν P ‖ 17 δὲ P : om. V ‖ 24 εὐαγέστερα P : ἐναργέστερα V ‖ τὰ addidimus.

sophie toute première, qui éveillent l'esprit de ceux qui sont tant soit peu capables de les comprendre, à l'ordre d'existence immatériel et transcendant des dieux. Oui, de même que le créateur de tout ce que contient le monde a établi dans chaque partie de l'univers et dans chaque type d'être des similitudes de l'existence inconnaissable des dieux afin que toutes choses se convertissent vers la divinité selon leur degré de parenté avec elle[1], de même, je pense, l'esprit de Platon aussi, inspiré des dieux, a introduit en toutes ses œuvres les pensées qu'il avait au sujet des dieux et n'en a laissé aucune sans une part du souvenir de la divinité, pour qu'il soit possible aux vrais amoureux des réalités divines à partir de toutes de s'élever et de se donner les moyens de parvenir à une réminiscence des principes universels.

Et s'il faut parmi les nombreux dialogues choisir ceux qui nous manifestent le plus l'initiation aux mystères divins, je ne pourrais mieux faire que de mentionner le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Banquet* et le *Philèbe*, et de leur adjoindre aussi le *Sophiste*, le *Politique*, le *Cratyle* et le *Timée*, car tous ces dialogues, dans leur totalité, si l'on peut dire, sont pleins de la science divinement inspirée de Platon. Après ceux-ci, je placerais au deuxième rang le mythe du *Gorgias* et celui du *Protagoras*, ce qui est dit dans les *Lois* sur la providence des dieux et tout ce qui nous est enseigné sur les Moires, la mère des Moires et les révolutions de l'univers au dixième livre de la *République*. Enfin mettez, s'il vous plaît, au troisième rang les *Lettres*, tant elles nous offrent de possibilités pour remonter à la science des principes divins ; de fait, on y trouvera ce qui concerne les trois

1. L'idée est déjà exprimée dans les *Or. Chald.*, p. 50 Kroll ; elle est exploitée à fond dans le Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης, cf. J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, Bruxelles 1928, p. 137-151. Voir aussi E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles 1951, p. 292-294.

ὑπερφυῆ καὶ πρὸς τὴν ἄυλον καὶ χωριστὴν οὐσίαν τῶν θεῶν ἀνεγείροντα τοὺς καὶ ὁπωσοῦν αὐτῶν μετασχεῖν δυναμένους · καὶ ὥσπερ ἐν ἑκάστῃ μοίρᾳ τοῦ παντὸς καὶ φύσει τῆς ἀγνώστου τῶν θεῶν ὑπάρξεως ἰνδάλματα κατέθηκεν ὁ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πάντων δημιουργὸς ἵνα πάντα πρὸς τὸ θεῖον ἐπιστρέφηται κατὰ τὴν πρὸς αὐτὸ συγγένειαν, οὕτως οἶμαι καὶ τὸν ἔνθεον τοῦ Πλάτωνος νοῦν ἅπασι τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας συνυφῆναι καὶ μηδὲν ἄμοιρον ἀφεῖναι τῆς τοῦ θείου μνήμης ἵν' ἐκ πάντων ἀνάγεσθαι καὶ τῶν ὅλων ἀνάμνησιν πορίζεσθαι τοῖς γνησίοις ὑπάρχῃ τῶν θείων ἐρασταῖς.

Εἰ δὲ δεῖ τοὺς μάλιστα τὴν περὶ θεῶν μυσταγωγίαν ἡμῖν ἐκφαίνοντας τῶν πολλῶν προθεῖναι διαλόγων, οὐκ ἂν φθάνοιμι τόν τε Φαίδωνα καὶ τὸν Φαῖδρον ἀπολογιζόμενος καὶ τὸ Συμπόσιον καὶ τὸν Φίληβον, τόν τε αὖ Σοφιστὴν καὶ τὸν Πολιτικὸν μετὰ τούτων καταλέγων καὶ Κρατύλον καὶ Τίμαιον · ἅπαντες γὰρ οὗτοι τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ἐπιστήμης δι' ὅλων, ὡς εἰπεῖν, ἑαυτῶν πλήρεις τυγχάνουσιν ὄντες. Δευτέρους ἂν ἔγωγε θείην μετὰ τούτους τόν τε ἐν Γοργίᾳ καὶ τὸν Πρωταγόρειον μῦθον καὶ τὰ περὶ προνοίας θεῶν ἐν Νόμοις καὶ ὅσα περὶ Μοιρῶν ἢ τῆς μητρὸς τῶν Μοιρῶν ἢ τῶν περιφορῶν τοῦ παντὸς ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς Πολιτείας ἡμῖν παραδέδοται. Εἰ δὲ βούλει, κατὰ τρίτην τάξιν καὶ τὰς Ἐπιστολὰς τίθει παρ' ὅσων δυνατὸν εἰς τὴν περὶ τῶν θείων ἐπιστήμην ἀναπέμπεσθαι · καὶ γὰρ περὶ

3-5 cf. *Or. Chald.*, p. 50 Kroll || 19-20 cf. *Gorg.* 523 A 1-524 A 7 || 20 cf. *Prot.* 320 C 8-322 D 5 || 20-21 cf. *Leg.*, X 899 D 4-907 B 9 || 21-23 cf. *Resp.*, X 616 B 1-621 B 8 || 24-p. 25.2 cf. *Ep.* II, 312 D 2-313 C 6.

2-3 τοὺς... δυναμένους P : τοῖς... δυναμένοις V || 6 πάντα P : om. V || 9 συνυφῆναι P : συμφῆναι V || 11 ὑπάρχῃ P : ὑπάρχει V || 12 δεῖ P : δὴ V || 25 τῶν θείων P : τὸ θεῖον V.

rois et nombre d'autres doctrines divines tout à fait dignes de la contemplation platonicienne.

Maintenant, ce sont ces dialogues qu'il faut considérer pour y rechercher chaque ordre de dieux, et tirer premièrement du *Philèbe* la science de l'Un-Bien, celle des deux principes tout premiers et celle de la triade qui se révèle à partir d'eux, car on peut trouver tout cela distinctement transmis jusqu'à nous par Platon ; deuxièmement du *Timée*, la théorie relative aux dieux intelligibles, l'exposé divinement inspiré sur la monade démiurgique et la vérité très complète relative aux dieux encosmiques ; troisièmement du *Phèdre*, toutes les classes de dieux intelligibles et intellectifs et les ordres de dieux détachés du monde, qui président immédiatement aux révolutions célestes ; quatrièmement du *Politique*, la démiurgie opérée dans le ciel, les deux cycles périodiques de l'univers et leurs causes intellectives ; cinquièmement du *Sophiste*, tout ce monde sublunaire et la condition propre aux dieux qui l'ont reçu pour leur domaine. De plus, au sujet de chacun des dieux en particulier, nous donnerons la chasse à beaucoup de saintes pensées dans le *Banquet*, le *Cratyle* et le *Phédon* ; en effet dans chacun de ces dialogues on fait plus ou moins mémoire des noms divins à partir desquels il est facile à ceux qui sont rompus à la théologie de saisir les propriétés particulières des principes divins par le raisonnement[1].

Ensuite, il faut montrer que chacune de ces doctrines est en accord avec les principes premiers de Platon et avec les traditions secrètes des théologiens[2] ; car toute la théologie grecque est fille de la mystagogie d'Orphée[3] :

1. Ce paragraphe contient une esquisse rapide de la *Théol. plat.* et de ses sources principales : on retrouvera l'exégèse théologique du *Philèbe* en *Théol. plat.* III 7-14, du *Timée*, en III 15-19, du *Phèdre*, en IV 4-21, 24-26 et VI 18-22 ; pour le *Politique* et le *Sophiste*, cf. V 6-10,18, 25, VI 6, 16 mais l'exégèse systématique de ces deux dialogues qui devait faire connaître les dieux célestes et sublunaires, est perdue.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 138.

τῶν τριῶν βασιλέων ἐν ταύταις εἴρηται καὶ ἄλλα πάμπολλα δόγματα θεῖα τῆς Πλατωνικῆς ἐπάξια θεωρίας.

Δεῖ τοίνυν πρὸς ταῦτα βλέποντας ἕκαστον διάκοσμον θεῶν ἐν τούτοις ἀναζητεῖν, καὶ λαμβάνειν ἐκ μὲν τοῦ Φιλήβου τὴν περὶ τοῦ ἑνὸς ἀγαθοῦ καὶ τὴν περὶ τῶν δυεῖν ἀρχῶν τῶν πρωτίστων καὶ τῆς ἐκ τούτων ἀναφανείσης τριάδος ἐπιστήμην, εὑρήσεις γὰρ ταῦτα πάντα διακεκριμένως ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἡμῖν παραδεδομένα, ἐκ δὲ τοῦ Τιμαίου τὴν περὶ τῶν νοητῶν θεωρίαν καὶ τὴν περὶ τῆς δημιουργικῆς μονάδος ἔνθεον ὑφήγησιν καὶ τὴν περὶ τῶν ἐγκοσμίων θεῶν πληρεστάτην ἀλήθειαν, ἐκ δὲ τοῦ Φαίδρου τά τε νοητὰ πάντα καὶ νοερὰ γένη καὶ τὰς ἀπολύτους τάξεις τῶν θεῶν ὅσαι προσεχῶς ὑπερίδρυνται τῶν οὐρανίων περιφορῶν, ἐκ δὲ τοῦ Πολιτικοῦ τήν τε ἐν οὐρανῷ δημιουργίαν καὶ τὰς διττὰς περιόδους τοῦ παντὸς καὶ τὰς νοερὰς αἰτίας αὐτῶν, ἐκ δὲ τοῦ Σοφιστοῦ σύμπασαν τὴν ὑπὸ σελήνην γένεσιν καὶ τὴν ἰδιότητα τῶν ταύτην κληρωσαμένων θεῶν. Περὶ δὲ αὖ τῶν καθ' ἕκαστα θεῶν πολλὰ μὲν ἐκ τοῦ Συμποσίου θηράσομεν ἱεροπρεπῆ νοήματα, πολλὰ δὲ ἐκ τοῦ Κρατύλου, πολλὰ δὲ ἐκ τοῦ Φαίδωνος · ⟨ἐν⟩ ἑκάστῳ γὰρ αὐτῶν πλείων ἢ ἐλάττων μνήμη γίνεται τῶν θείων ὀνομάτων ἀφ' ὧν ῥᾴδιον τοῖς περὶ τὰ θεῖα γεγυμνασμένοις τὰς ἰδιότητας αὐτῶν τῷ λογισμῷ περιλαμβάνειν.

Δεῖ δὲ | ἕκαστα τῶν δογμάτων ταῖς Πλατωνικαῖς ἀρχαῖς ἀποφαίνειν σύμφωνα καὶ ταῖς τῶν θεολόγων μυστικαῖς παραδόσεσιν · ἅπασα γὰρ ἡ παρ' Ἕλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστι μυσταγωγίας ἔκγονος, πρώτου μὲν Πυθα-

4-8 cf. *Phil.* 20 B 6-D 11, 23 C 9-D 1, 64 A 7-65 A 6 ‖ 8-12 cf. *Tim.* 27 C 1-43 A 6 ‖ 12-15 cf. *Phaedr.* 246 E 4-247 E 6 ‖ 15-17 cf. *Pol.* 268 D 5-274 E 4 ‖ 16-18 cf. *Soph.* passim et *Schol. Plat. Soph.* p. 40 Greene.

2 θεῖα P : om. V ‖ 4 θεῶν P : θεῷ V ‖ τοῦ P : τῆς V ‖ 15 διττὰς V : περιττὰς P ‖ 17-18 κληρωσαμένων P^1V : πληρωσαμένων P ‖ 20 ἐν addidimus.

Pythagore le premier avait appris d'Aglaophamos les initiations relatives aux dieux[1], Platon ensuite a reçu des écrits pythagoriciens et orphiques la science toute parfaite qui les concerne[2]. En effet dans le *Philèbe*, en rapportant la doctrine des deux espèces de principes premiers aux Pythagoriciens, il les appelle « *habitants du pays des dieux* » et véritablement bienheureux ; de fait, Philolaos le Pythagoricien lui aussi a mis par écrit pour nous au sujet de ces deux principes de nombreuses et merveilleuses pensées, en célébrant leur commune procession qui les rend présents à ce qui existe et leurs activités créatrices distinctes ; dans le *Timée*, en abordant l'enseignement sur les dieux sublunaires et leur hiérarchie, Platon a recours aux théologiens[3] et il les appelle « *fils des dieux* », et il les constitue pères de la vérité qui concerne les dieux sublunaires, et pour finir il enseigne sur le modèle de la procession des rois intellectifs que l'on trouve chez les théologiens la manière dont procèdent à partir des principes universels les ordres de dieux sublunaires ; dans le *Cratyle* encore <il s'en remet à Homère, Hésiode et Orphée comme aux autorités en matière> de hiérarchie des mondes divins, et dans le *Gorgias* c'est Homère qu'il prend à témoin de l'existence triadique des monades démiurgiques. C'est donc partout, pour le dire brièvement, qu'en conformité avec les principes des théologiens Platon délivre son enseignement concernant les dieux, en rejetant le côté tragique des fictions mythiques mais en gardant les fondements tout premiers qu'il a en commun avec les théologiens.

1. Allusion évidente au texte du Ἱερὸς Λόγος pythagoricien cité dans Jamblique, *V. Pyth.* 146, p. 82.15-17 : <λόγος> ὅδε περὶ θεῶν Πυθαγόρα..., τὸν ἐξέμαθον ὀργιασθεὶς... Ἀγλαοφάμω τελεστᾶ μεταδόντος.... Pour ὄργια, synonyme de τελετή, cf. *H.* IV 15.

2. Ἡ Ὀρφικὴ μυσταγωγία (p. 25.27), τὰ περὶ θεῶν ὄργια (p. 26.1), ἡ παντελὴς περὶ τούτων (*scil.* θεῶν) ἐπιστήμη (p. 26.2-3), trois noms pour la même réalité : la théologie. Mais c'est seulement avec Platon que la théologie devient une science au sens propre, cf. *supra*, p. 20.19-25 et *infra*, p. 38, n. 1.

3. Il s'agit des théogonies orphiques, cf. *infra*, p. 44, n. 1.

γόρου παρὰ Ἀγλαοφήμου τὰ περὶ θεῶν ὄργια διδαχθέντος, δευτέρου δὲ Πλάτωνος ὑποδεξαμένου τὴν παντελῆ περὶ τούτων ἐπιστήμην ἔκ τε τῶν Πυθαγορείων καὶ τῶν Ὀρφικῶν γραμμάτων. Ἐν Φιλήβῳ μὲν γὰρ τὴν περὶ τῶν δυοειδῶν ἀρχῶν θεωρίαν εἰς τοὺς Πυθαγορείους ἀναφέρων, μετὰ θεῶν οἰκοῦντας αὐτοὺς καὶ μακαρίους ὄντως ἀποκαλεῖ· πολλὰ γοῦν ἡμῖν περὶ τούτων καὶ Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ἀνέγραψε νοήματα καὶ θαυμαστά, τήν τε κοινὴν αὐτῶν εἰς τὰ ὄντα πρόοδον καὶ τὴν διακεκριμένην ποίησιν ἀνυμνῶν· ἐν Τιμαίῳ ⟨δὲ⟩ περὶ τῶν ὑπὸ σελήνην θεῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς τάξεως ἀναδιδάσκειν ἐγχειρῶν, ἐπὶ τοὺς θεολόγους καταφεύγει καὶ θεῶν παῖδας αὐτοὺς ἀποκαλεῖ, καὶ πατέρας ποιεῖται τῆς περὶ αὐτῶν ἀληθείας, καὶ τέλος κατὰ τὴν παρ' αὐτοῖς τῶν νοερῶν βασιλέων πρόοδον καὶ τῶν ὑπὸ σελήνην θεῶν παραδίδωσι τὰς ἀπὸ τῶν ὅλων προϊούσας διακοσμήσεις· καὶ πάλιν ἐν Κρατύλῳ *** τῆς τῶν θείων διακόσμων τάξεως, ἐν Γοργίᾳ δὲ τὸν Ὅμηρον τῆς τῶν δημιουργικῶν ⟨μονάδων⟩ τριαδικῆς ὑποστάσεως. Πανταχοῦ δέ, ὡς εἰπεῖν συλλήβδην, ἑπομένως ταῖς ἀρχαῖς τῶν θεολόγων τοὺς περὶ θεῶν λόγους ἀποδίδωσι, τῆς μὲν μυθοποιίας τὸ τραγικὸν ἀφελὼν τὰς δὲ ὑποθέσεις τὰς πρωτίστας κοινὰς πρὸς αὐτοὺς τιθέμενος.

5-6 = *Phil.* 16 C 8 ‖ 7-9 cf. *Vors.*⁶ 44 B 1, 2, 6, 11, cf. *In Tim.* I, p. 84.2-5, p. 176.28-30 Diehl ‖ 10-16 cf. *Tim.* 40 D 6-41 A 6 ‖ 12 = *Tim.* 40 D 9-E 1 ‖ 13-14 cf. *Orph. fr.* 107 Kern ‖ 16-17 cf. *Crat.* 402 B 1-C 3 ‖ 17-18 cf. *Gorg.* 523 A 3-4.

5 τοὺς P : τὰς V ‖ 8 ἀνέγραψε P : ἔγραψε V ‖ καὶ P : om. V ‖ 9 διακεκριμένην PVˣ : διακεκρυμένην V ‖ 10 δὲ add. o : om. PV ‖ 16 lacunam signavimus quam fere supplendam esse censuimus Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Ὀρφέα μάρτυρας ποιεῖται ‖ 18 μονάδων addidimus (cf. *In Remp.* I, p. 156.27 Kroll)

6

[*Objection préjudicielle*]

Mais peut-être quelqu'un va-t-il adresser à notre position l'objection suivante[1] : on se fourvoie en présentant la théologie de Platon comme disséminée en tous ses écrits et en s'efforçant d'en rassembler les morceaux à partir de tels ou tels dialogues, comme on s'appliquerait à réunir en un mélange unique des courants d'eau multiples qui ne jaillissent pas tous d'une seule et même source.

Si nous admettons cette objection, nous pourrons rapporter telle doctrine non théologique à tel traité de Platon, telle autre à tel autre traité, mais la théologie ne sera nulle part l'objet d'un enseignement pour elle-même, et ne se verra assigner aucun lieu précis qui fasse connaître les classes divines dans leur totalité et leur intégralité ainsi que leurs rapports mutuels ; mais alors nous ressemblons à des gens qui essaient de constituer le tout au moyen des parties parce qu'il leur manque l'idée d'un tout antérieur aux parties[2], ou de fabriquer au moyen de l'imparfait le parfait, alors que c'est dans le parfait que l'imparfait doit[3] trouver la cause toute première de sa venue à l'être. En effet le *Timée*, par exemple, nous enseignera la théorie des classes de dieux intelligibles, le *Phèdre* nous dispensera l'enseignement des premiers mondes de dieux intellectifs rangés en bon ordre, mais où se trouve la subalternation des dieux intellectifs par rapport aux dieux intelligibles, quelle est la nature de la production des dieux inférieurs à partir des dieux premiers, et d'une manière générale, de quelle façon à partir de l'unique principe de l'univers se fait la procession des mondes de dieux jusqu'à la multitude des dieux encosmiques et comment les procréations divines successives comblent de termes intermédiaires l'intervalle entre l'Un et le nombre total des dieux selon la

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 139.

ϛʹ

Ἴσως δ' ἂν τις ἡμῖν ταῦτα διαταττομένοις ἀπαντήσειε λέγων ὡς οὐκ ὀρθῶς διεσπαρμένην πανταχοῦ τὴν Πλατωνικὴν θεολογίαν ἀποφαίνομεν καὶ τὰ μὲν ἐξ ἄλλων τὰ δὲ ἐξ ἄλλων διαλόγων ἀθροίζειν ἐπιχειροῦμεν, ὥσπερ νάματα πολλὰ συνάγειν εἰς μίαν σύγκρασιν σπουδάζοντες οὐκ ἐκ μιᾶς ὁρμώμενα πάντα καὶ τῆς αὐτῆς πηγῆς.

Εἰ γὰρ οὕτως ἔτυχε, τὰ μὲν ἄλλα δόγματα πρὸς τὰς ἄλλας ἀναφέρειν ἕξομεν τοῦ Πλάτωνος πραγματείας, τὰ δὲ περὶ θεῶν οὐδαμοῦ προηγουμένην ἕξει διδασκαλίαν οὐδὲ εἴς τινα ταχθήσεται χώραν παντελῆ καὶ ὁλόκληρα τὰ θεῖα γένη προάγουσαν καὶ μετὰ τῆς πρὸς ἄλληλα συντάξεως· ἀλλὰ γὰρ ἐοίκαμεν τοῖς τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν κατασκευάζειν ἐπιχειροῦσι δι' ἀπορίαν τῆς πρὸ τῶν μερῶν ὁλότητος κἀκ τῶν ἀτελῶν τὸ τέλειον συνυφαίνειν, δέοντος ἐν τῷ τελείῳ τὸ ἀτελὲς τὴν πρωτίστην αἰτίαν ἔχειν τῆς αὐτοῦ γενέσεως. Ὁ μὲν γὰρ Τίμαιος ἡμᾶς, εἰ τύχοι, διδάξει τὴν περὶ τῶν νοητῶν γενῶν θεωρίαν, ὁ δὲ Φαῖδρος τὰς πρώτας νοερὰς διακοσμήσεις ἐν τάξει παραδιδοὺς ἀναφα-|νήσεται· ποῦ δὲ ἡ τῶν νοερῶν πρὸς τὰ νοητὰ σύνταξις καὶ τίς ἡ τῶν δευτέρων ἀπὸ τῶν πρώτων γένεσις, καὶ ὅλως τίνα τρόπον ἀπὸ τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς εἰς τὸ πλῆθος τῶν ἐγκοσμίων θεῶν ἡ πρόοδος γέγονε τῶν θείων διακόσμων καὶ πῶς συμπεπλήρωται τὰ μέσα τοῦ τε ἑνὸς καὶ τοῦ παντελοῦς ἀριθμοῦ ταῖς τῶν θεῶν ἀπογεννήσεσι κατὰ τὴν

14-15 cf. *El. theol.*, prop. 67.

2 ἀπαντήσειε P : ἀπαντήσῃς (sic) V ‖ 5 νάματα nos : ἅμα τὰ PV ‖ 11 ταχθήσεται P : ὑποταχθήσεται V ‖ 14 ἀπορίαν P : εὐπορίαν V ‖ 15 δέοντος P (ut videtur) V : δεον/// P[x] ‖ 21 ἀπὸ PV[x] : ἐπὶ V ‖ 23 γέγονε P : γίνεται V.

dégradation[1] homogène et indivisible des principes universels, voilà ce que nous serons incapables de dire.

Ceux qui parlent ainsi pourraient encore ajouter : « Et qu'est-ce qu'elle aura de vénérable cette science théologique tant vantée par vous? En effet, il sera illogique de dénommer platoniciennes ces doctrines récoltées de tant de côtés, puisque, comme vous le dites, *tirées de courants étrangers*, elles ont été rapportées à la philosophie de Platon, et vous ne pourrez pas en vous limitant à votre tradition montrer une vérité unique et totale concernant les principes divins. D'ailleurs, diraient-ils peut-être, les philosophes postérieurs à Platon, même eux, ont enseigné à leurs auditeurs en la consignant dans leurs écrits une forme unique et parfaite de la théologie. Quant à vous, Platoniciens, du *Timée* vous pourrez bien tirer la théorie complète relative à la philosophie de la nature, de la *République* ou des *Lois*, les merveilleuses doctrines relatives aux comportements humains, qui constituent un unique système de philosophie morale ; mais voilà[2], si le traitement que Platon a donné de la philosophie première[3], que l'on pourrait bien nommer le résumé de toute la connaissance spéculative, est le seul que vous soyez obligés de passer sous silence, vous allez vous priver de la connaissance la plus parfaite, celle des êtres supérieurs, à moins que vous ne vouliez d'une façon excessivement simpliste vous prévaloir des fictions mythiques dont l'interprétation est toute remplie de vraisemblable et d'ailleurs, elles aussi, ne sont introduites dans les dialogues de Platon que d'une manière adventice, par exemple dans le *Protagoras* pour illustrer la science politique et les démonstrations qui la concernent, dans la *République* pour illustrer la justice, et dans le *Gorgias* pour illustrer la santé de l'esprit[4]. Car ce n'est pas pour les fictions mythiques elles-

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 139-140.

4. Pour la justice comme σκοπός du mythe de la *République*, cf. *In Remp.* II, p. 97. 10-18, pour la santé de l'esprit comme σκοπός du mythe du *Gorgias*, cf. *ibid.* II, p. 156.22-30.

ὁμοφυῆ καὶ ἀδιαίρετον ὑπόβασιν τῶν ὅλων, εἰπεῖν οὐχ ἕξομεν.

Καὶ τί τὸ σεμνόν, ἔτι φαῖεν ἂν οἱ ταῦτα λέγοντες, τῆς παρ' ὑμῖν θρυλλουμένης περὶ τῶν θείων ἐπιστήμης ; Καὶ γὰρ ταῦτα τὰ πολλαχόθεν ἀθροιζόμενα δόγματα Πλατωνικὰ προσονομάζειν ἄτοπον, ἐξ ἀλλοτρίων ὥς φατε ναμάτων εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀναχθέντα φιλοσοφίαν, καὶ μίαν ὅλην περὶ τῶν θείων ἀλήθειαν δεικνύναι παρ' ὑμῖν οὐχ ἕξετε. Καίτοι φαῖεν ἂν ἴσως καὶ τοὺς τοῦ Πλάτωνος νεωτέρους ἓν καὶ τέλειον εἶδος θεολογίας ἐν ταῖς ἑαυτῶν συνυφήναντας παραδιδόναι συγγραφαῖς τοῖς ἑαυτῶν κατηκόοις. Ὑμεῖς δὲ ἄρα ἐκ μὲν τοῦ Τιμαίου τὴν ὅλην περὶ τῆς φύσεως θεωρίαν προάγειν δυνήσεσθε, ἐκ δὲ τῆς Πολιτείας ἢ τῶν Νόμων τὰ περὶ τῶν ἠθῶν κάλλιστα δόγματα πρὸς ἓν φιλοσοφίας εἶδος συντείνοντα, μόνην δὲ ἄρα τὴν Πλάτωνος πραγματείαν τὴν περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας [ἀγαθόν], ὃ δὴ κεφάλαιον ἄν τις εἴποι τῆς συμπάσης θεωρίας, ἀπολιπόντες, τῆς τελεωτάτης ὑμᾶς ⟨αὐτοὺς⟩ ἀφαιρήσετε τῶν ὄντων γνώσεως, εἰ μὴ λίαν εὐηθικῶς ἀπὸ τῶν μυθικῶν πλασμάτων ἐθέλοιτε καλλωπίζεσθαι, πολλοῦ τοῦ εἰκότος ἀναπεπλησμένης τῆς τῶν τοιούτων ἀναλύσεως, καίτοι καὶ τούτων ἐπεισοδιώδη τὴν παράδοσιν ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς διαλόγοις ἐχόντων, οἷον ἐν Πρωταγόρᾳ τῆς πολιτικῆς ἕνεκα καὶ τῶν περὶ αὐτῆς ἀποδείξεων, ἐν δὲ Πολιτείᾳ τῆς δικαιοσύνης, ἐν δὲ Γοργίᾳ τῆς σωφροσύνης. Οὐ

6-7 = *Phaedr.* 235 C 8-D 1 ‖ 23-24 cf. *Prot.* 320 C 8-322 D 5 ‖ 24-25 cf. *Resp.*, X 614 B 2-621 C 2 ‖ 25 cf. *Gorg.* 523 A 1-524 A 7.

1 ὑπόβασιν nos : ὑπόστασιν PV ‖ 4 ὑμῖν P : ἡμῖν V ‖ 7 ναμάτων nos : ὀνομάτων PV ‖ 8 ὑμῖν P : ἡμῖν V ‖ 9 τοῦ Πλάτωνος P : ἐν ταῖς ἑαυτῶν V (ταῖς expunxit V^x, cf. v. 10) ‖ 11 συνυφήναντας P : συνυφάναντας V ‖ παραδιδόναι P : παραδοῦναι V ‖ 12 ὑμεῖς P : ἡμεῖς V ‖ 16 τὴν περὶ nos : ἣ (ἢ V) πᾶν PV ‖ ἀγαθόν seclusimus ‖ 17-18 ἀπολιπόντες f : ἀπολιπόντα PV ἀπολιπόντας P^x ‖ 18 ὑμᾶς <αὐτούς> nos : ὑμᾶς P ἡμᾶς V ‖ ἀφαιρήσετε P^xfgo^x : ἀφαιρήσεται PV ‖ 25 τῆς[1] V : om. P.

mêmes, mais pour illustrer les buts principaux de ses dialogues que Platon mêle les discours mythiques à ses recherches concernant les doctrines morales, afin que non seulement nous exercions la partie intellective de notre âme par des combats de discours, mais aussi afin que la part divine de notre âme obtienne d'une manière plus parfaite, par la sympathie qu'elle éprouve pour les réalités les plus mystérieuses, la connaissance des Êtres. Car les discours autres que les mythes nous rendent semblables à des gens contraints de recevoir la vérité, tandis que les mythes nous émeuvent d'une manière indicible, et ainsi nous mettons au jour les notions droites[1] de la théologie en nous approchant avec un religieux respect du mystère qui est en eux. C'est pourquoi, je pense, Timée a bien raison de nous inviter à suivre les auteurs des mythes, en tant qu'ils sont *enfants des dieux*, pour décrire la production des classes divines en faisant naître chaque fois les classes secondes des classes premières, bien que leurs discours *ne comportent aucune démonstration*. Cette sorte de discours-là, en effet, est non démonstrative, mais inspirée des dieux, inventée par les Anciens non pour réduire par force mais pour convaincre par persuasion, visant à produire non pas un simple savoir mais la sympathie avec la réalité divine. D'autre part, si vous consentiez à examiner les raisons d'être non seulement des mythes mais aussi des autres doctrines théologiques, vous trouveriez que ces doctrines sont parsemées dans les dialogues de Platon, les unes pour illustrer les questions de philosophie morale, les autres celles de philosophie naturelle. En effet, dans le *Philèbe*, c'est pour illustrer la question du plaisir et du type de vie intellectif que Platon fait la théorie de *l'illimité et du limitant*, car je pense que les uns constituent le genre des autres, lequel des deux couples, c'est évident[2]. Dans le *Timée*, c'est pour illustrer le sujet qui y est traité, la théorie de la nature, que l'on admet les doctrines relatives aux dieux intelligibles, pour la bonne raison que dans tous les cas il faut

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 140.

γὰρ αὐτῶν ἀλλὰ τῶν προηγουμένων ἕνεκα σκοπῶν συμπλέκει τὰς μυθολογίας ὁ Πλάτων ταῖς τῶν ἠθικῶν δογμάτων ζητήσεσιν, ἵνα μὴ μόνον τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ἀγωνιστικῶν λόγων γυμνάζωμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς τῇ πρὸς τὰ μυστικώτερα συμπαθείᾳ τελειότερον ἀντιλαμβάνηται τῆς τῶν ὄντων γνώσεως. Ἐκ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων λόγων ἀναγκαζομένοις ἐοίκαμεν εἰς τὴν τῆς ἀληθείας παραδοχήν, ἐκ δὲ τῶν μύθων ἀρρήτως πάσχομεν καὶ τὰς ἀδιαστρόφους ἐννοίας προβάλλομεν τὸ ἐν αὐτοῖς μυστικὸν σέβοντες. Ὅθεν οἶμαι καὶ ὁ Τίμαιος εἰκότως ἀξιοῖ τοῖς μυθοπλάσταις ὡς παισὶ θεῶν ἑπομένους τὰ θεῖα γένη προάγειν, ἀπὸ τῶν πρώτων ἀεὶ τὰ δεύτερα γεννῶντας, εἰ καὶ ἄνευ ἀποδείξεως λέγοιεν. | Οὐ γὰρ ἀποδεικτικὸν τὸ τοιοῦτον εἶδος τῶν λόγων, ἀλλ' ἐνθεαστικόν, οὐδὲ ἀνάγκης ἀλλὰ πειθοῦς ἕνεκα τοῖς παλαιοῖς μεμηχανημένον, οὐδὲ μαθήσεως ψιλῆς ἀλλὰ τῆς πρὸς τὰ πράγματα συμπαθείας στοχαζόμενον. Εἰ δὲ μὴ τῶν μύθων μόνον ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεολογικῶν δογμάτων τὰς αἰτίας ἐθέλοιτε σκοπεῖν, εὑρήσετε ⟨τὰ⟩ μὲν ἠθικῶν ἕνεκα τὰ δὲ φυσικῶν σκεμμάτων τοῖς Πλατωνικοῖς παρεσπαρμένα διαλόγοις. Ἐν Φιλήβῳ μὲν γὰρ περί τε ἀπείρου καὶ πέρατος τῆς ἡδονῆς ἕνεκα καὶ τοῦ κατὰ τὸν νοῦν βίου πεποίηται τὸν λόγον · γένη γὰρ οἶμαι τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, δῆλον δὲ πότερα ποτέρων. Ἐν Τιμαίῳ ⟨δὲ⟩ τὰ περὶ τῶν νοητῶν θεῶν τῆς προκειμένης ἕνεκα φυσιολογίας παρείληπται, διότι δὴ πανταχοῦ τὰς εἰκόνας

10-14 cf. *Tim.* 40 D 6-41 A 3 ‖ 21-24 cf. *Phil.* 16 C 5-17 A 5, 23 C 1-30 E 8 ‖ 24-26 cf. *Tim.* 39 E 3-40 A 2.

4-5 διὰ... ψυχῆς P : om. V ‖ 15 οὐδὲ V : οὐ γὰρ P (cf. v. 14) ‖ ἀνάγκης V : ἀνάγκη P ‖ 19 τὰ add. Taylor ‖ 19-20 μὲν ἠθικῶν Taylor : μυθικῶν PV ‖ 23 τὸν[1] P : om. V ‖ γὰρ P : μὲν γὰρ V (cf. v. 21) ‖ οἶμαι P : om. V ‖ 25 δὲ add. o ‖ 26 διότι nos : διὸ PV.

connaître les images à partir des modèles, et que les modèles des êtres matériels sont les êtres immatériels, ceux des êtres sensibles, les êtres intelligibles, ceux des formes naturelles, les formes séparées. Enfin, dans le *Phèdre*, Platon célèbre le *lieu supracéleste*, la profondeur intracéleste et toute la classe des dieux inférieurs au ciel pour illustrer la *folie amoureuse*, le mode de la *réminiscence* des âmes et celui de leur *voyage* d'ici là-bas. Dans tous les cas, pour ainsi dire, la fin première du dialogue est d'ordre naturel ou politique, et les notions théologiques ne s'offrent que pour aider à sa découverte ou son perfectionnement.

« Comment pourra-t-elle être encore chose vénérable et merveilleuse cette connaissance spéculative qui est la vôtre? Comment sera-t-elle susceptible plus que tout le reste de susciter l'élan de l'étude, alors qu'elle ne peut faire montre en elle-même ni de l'intégralité ni de l'achèvement ni du premier rang dans la philosophie de Platon[1]; au contraire privée de toutes ces qualités, c'est par la violence et non par un effet de sa nature qu'elle occupera sa place, une place qui ne lui revient pas de droit et qui est comparable aux intermèdes dans les tragédies? »

7

[*Réponse à cette objection*]

Voilà donc en quoi consiste ce qui pourrait faire difficulté dans notre propos. Quant à moi, je donnerai à une objection de cette nature une réponse précise et claire, et je dirai que Platon en toute son œuvre poursuit ses discours relatifs aux dieux d'une manière conforme aux traditions antiques et à la nature des choses : tantôt ayant en vue la causalité du sujet qu'il traite, il remonte

1. Comme dans Aristote, *Met.* I 6, 987 a 29-30, le mot πραγματεία signifie *ipsam rei tractationem via ac ratione institutam*, cf. H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, Bonn 1848, vol. II, p. 87, c'est-à-dire la philosophie de Platon.

ἀπὸ τῶν παραδειγμάτων γινώσκειν ἀναγκαῖον, παραδείγματα δὲ τὰ ἄυλα τῶν ἐνύλων, τὰ νοητὰ τῶν αἰσθητῶν, τὰ χωριστὰ τῶν φυσικῶν εἰδῶν. Ἐν δὲ αὖ τῷ Φαίδρῳ τόν τε ὑπερουράνιον τόπον ἀνυμνεῖ καὶ τὸ ὑπουράνιον βάθος καὶ πᾶν τὸ ὑπὸ τοῦτο γένος τῆς ἐρωτικῆς ἕνεκα μανίας καὶ τοῦ τρόπου τῆς ἀναμνήσεως τῶν ψυχῶν καὶ τῆς ἐντεῦθεν ἐπ' ἐκεῖνα πορείας. Πανταχοῦ δὲ ὡς εἰπεῖν τὸ μὲν προηγούμενον τέλος ἐστὶ φυσικὸν ἢ πολιτικόν, τὰ δὲ περὶ τῶν θείων νοήματα τῆς ἐκείνων εὑρέσεως ἢ τελειώσεως ἕνεκα προτείνεται.

Πῶς οὖν ἔτι παρ' ὑμῖν ἡ τοιαύτη θεωρία σεμνὴ καὶ ὑπερφυὴς ἔσται καὶ παντὸς μᾶλλον ἀξία σπουδάζεσθαι, μήτε τὸ ὅλον ἐν ἑαυτῇ δεικνύειν ἔχουσα μήτε τὸ τέλειον μήτε τὸ προηγούμενον ἐν τῇ πραγματείᾳ τοῦ Πλάτωνος, ἀλλὰ πάντων τούτων ἀπολειπομένη καὶ βιαίως ἀλλ' οὐκ αὐτοφυῶς οὐδὲ γνησίαν ἀλλ' ἐπεισοδιώδη τὴν τάξιν ὥσπερ ἐν δράμασι κεκτημένη ;

ζ'

Ἃ μὲν οὖν δυσχεράνειεν ἄν τις ἐπὶ τοῖς προκειμένοις, τοιαῦτα ἄττα ἐστίν. Ἐγὼ δὲ πρὸς μὲν τὴν τοιαύτην ἀπάντησιν δικαίαν ποιήσομαι καὶ σαφῆ τὴν ἀπόκρισιν, καὶ τὸν Πλάτωνα πανταχοῦ μὲν τοὺς περὶ θεῶν λόγους ἑπομένως ταῖς παλαιαῖς φήμαις καὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων μετιέναι φήσω, καὶ ποτὲ μὲν τῆς αἰτίας ἕνεκα τῶν προκειμένων ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τῶν δογμάτων ἀνάγεσθαι

3-7 cf. *Phaedr.* 246 E 4-247 E 6, 249 B 6-256 E 2.

4 ὑπερουράνιον n : ὑπουράνιον P ἐπουράνιον V ‖ 7 ἐπ' ἐκεῖνα P : ἐπέκεινα V ‖ 11 ὑμῖν P : ἡμῖν V.

jusqu'aux principes tout premiers de la doctrine pour contempler de là-bas, *comme d'un observatoire*, la réalité du propos, tantôt il pose comme fin première la science théologique. Ainsi, dans le *Phèdre*, le sujet traité est la beauté intelligible et la participation à la Beauté qui s'étend de là-bas à toutes choses, et dans le *Banquet* l'ordre des réalités de l'amour.

Mais s'il faut absolument avoir sous les yeux dans un seul dialogue de Platon la totalité et l'intégralité de la théologie, et aussi sa continuité qui correspond à la série numérique des dieux depuis le premier jusqu'au dernier, ce sera peut-être dire un paradoxe, et sans doute ce que je vais dire ne paraîtra évident qu'à ceux qui sont de notre famille spirituelle[1], mais malgré tout il faut oser puisque justement nous sommes entrés dans ces sortes d'arguments, et il faut dire à l'adresse de ceux qui font ces objections : « C'est le *Parménide* que vous désirez, et vous avez dans l'esprit les pensées mystérieuses de ce dialogue-là. En effet, dans ses pages, toutes les classes divines non seulement procèdent en bon ordre de la cause toute première, mais encore elles font état de la cohésion qui les relie les unes aux autres. Les classes les plus élevées, connaturelles à l'Un et primordiales, possèdent le degré d'existence unitaire, simple et secret ; les classes les plus basses se multiplient en se fractionnant et augmentent numériquement en diminuant de puissance, comparées aux classes supérieures ; les classes intermédiaires, dans le rapport qui leur convient, sont plus composites que leurs causes et plus simplifiées que leurs effets. Pour le dire en bref, tous les principes de la science théologique apparaissent d'une manière parfaitement claire dans ce dialogue, on y trouve tous les mondes divins dans la continuité de leur venue à l'existence, et il ne contient rien d'autre que le chant[2] de la génération des dieux et de tout ce qui existe, quel qu'il soit, à partir de la cause ineffable et inconnaissable de l'univers.

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 140.

κἀκεῖθεν ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς καταθεωρεῖν τὴν τοῦ προκειμένου φύσιν, ποτὲ δὲ καὶ προηγούμενον τέλος τίθεσθαι τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην · | καὶ γὰρ ἐν Φαίδρῳ περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἐπὶ πάντα διηκούσης τῶν καλῶν μετουσίας καὶ ἐν Συμποσίῳ περὶ τῆς ἐρωτικῆς τάξεως ἡ πραγματεία.

Εἰ δὲ δεῖ τὸ παντελὲς καὶ ὅλον καὶ συνεχὲς ἄνωθεν ἄχρι τοῦ σύμπαντος ἀριθμοῦ τῆς θεολογίας ἐν ἑνὶ Πλατωνικῷ διαλόγῳ σκοπεῖν, παράδοξον μὲν ἴσως εἰπεῖν καὶ τοῖς ἐκ τῆς ἡμετέρας ἑστίας μόνης τὸ λεχθησόμενον καταφανές · τολμητέον δ' οὖν ὅμως, ἐπείπερ ἠρξάμεθα τῶν τοιούτων λόγων, καὶ ῥητέον πρὸς τοὺς ταῦτα λέγοντας ὡς ὁ Παρμενίδης ὃν ποθεῖτε, καὶ τὰ μυστικὰ τοῦ διαλόγου τοῦδε νοήματα φαντάζεσθε. Πάντα γὰρ ἐν τούτῳ τὰ θεῖα γένη καὶ πρόεισιν ἐκ τῆς πρωτίστης αἰτίας ἐν τάξει καὶ τὴν πρὸς ἄλληλα συνάρτησιν ἐπιδείκνυσι · καὶ τὰ μὲν ἀκρότατα καὶ τῷ ἑνὶ συμφυόμενα καὶ πρωτουργὰ τὸ ἑνιαῖον καὶ ἁπλοῦν καὶ κρύφιον ἔλαχε τῆς ὑπάρξεως εἶδος, τὰ δὲ ἔσχατα πληθύνεται κατακερματιζόμενα καὶ τῷ μὲν ἀριθμῷ πλεονάζει τῇ δὲ δυνάμει τῶν ὑπερτέρων ἐλασσοῦται, τὰ δὲ μέσα κατὰ τὸν προσήκοντα λόγον συνθετώτερα μέν ἐστι τῶν αἰτίων ἁπλούστερα δὲ τῶν οἰκείων γεννημάτων. Καὶ πάντα, ὡς συνελόντι φάναι, τὰ τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης ἀξιώματα τελέως ἐνταῦθα καταφαίνεται καὶ τῶν θείων οἱ διάκοσμοι πάντες συνεχῶς ὑφιστάμενοι δείκνυνται · καὶ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ θεῶν γένεσις ὑμνημένη καὶ τῶν ὁπωσοῦν ὄντων ἀπὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀγνώστου τῶν ὅλων αἰτίας.

1 = *Resp.*, IV 445 C 4.

4-5 διηκούσης P : διοικούσης V ‖ 7 ἄχρι P : μέχρι V ‖ 18 κρύφιον P : κοῦφον V.

« Ainsi le *Parménide*, chez les amoureux de Platon, *allume* la parfaite et totale *lumière* de la théologie ; après lui, les dialogues déjà cités se distribuent entre eux des parties de l'initiation aux mystères divins, et tous les dialogues, pour ainsi dire, ont part à la sagesse divinement inspirée et réveillent les pensées innées que nous portons en nous au sujet du divin. Oui, il faut rapporter le nombre total des dialogues à ceux que l'on a cités, et ceux-là à leur tour les recueillir dans l'unique et parfaite théorie du *Parménide*. En effet, je crois que c'est de cette manière que nous rattacherons l'imparfait au parfait et le particulier à l'universel, et que nous montrerons que les discours ressemblent aux réalités *dont ils sont les interprètes*, comme le dit Timée chez Platon. »

8

[*Les deux exégèses du* Parménide]

Voici donc, comme je le disais, la réponse que nous ferons à cette objection : nous rapporterons la théologie de Platon au seul *Parménide*, de même que tous ceux qui ont un tant soit peu d'intelligence des choses s'accordent pour dire que le *Timée* contient la science de la nature dans son entier[1]. Il s'ensuit que je vois venir vers moi un double combat contre ceux qui ont entrepris de scruter l'œuvre de Platon, et j'aperçois deux catégories d'adversaires qui vont s'en prendre à ce que l'on vient de dire[2] : les premiers pensent qu'il ne faut reconnaître au *Parménide* aucune autre intention que l'exercice du raisonnement selon le pour et le contre[3], et qu'il ne faut pas y introduire une foule de doctrines indicibles et intellectuelles, qui n'ont rien à voir avec ce dialogue ; les seconds, plus respectables que ces premiers et *amis des*

2. On a donné dans l'Introduction, *supra*, p. LXXV-LXXXIX, un aperçu de l'histoire de l'exégèse des hypothèses du *Parménide* chez les prédécesseurs de Proclus.

1, 3. Voir *Notes complémentaires*, p. 140-141.

Τό τε οὖν ὅλον καὶ τέλειον τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης φῶς ὁ Παρμενίδης ἀνάπτει τοῖς τοῦ Πλάτωνος ἐρασταῖς, καὶ μετὰ τοῦτον οἱ προειρημένοι διάλογοι μέρη κατενείμαντο τῆς περὶ θεῶν μυσταγωγίας, καὶ πάντες ὡς εἰπεῖν τῆς ἐνθέου σοφίας μετειλήφασιν καὶ τὰς αὐτοφυεῖς ἡμῶν ἐννοίας περὶ τὸ θεῖον ἀνεγείρουσι. Καὶ δεῖ τὸ μὲν ὅλον πλῆθος εἰς τοὺς προκειμένους ἀναφέρειν διαλόγους, τοὺς δὲ αὖ πάλιν εἰς τὴν μίαν καὶ παντελῆ τοῦ Παρμενίδου θεωρίαν συνάγειν. Οὕτω γὰρ οἶμαι τά τε ἀτελέστερα τῶν τελείων καὶ τὰ μέρη τῶν ὅλων ἐξάψομεν καὶ τοῖς πράγμασιν ἐοικότας ἀποφανοῦμεν τοὺς λόγους ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, κατὰ τὸν παρὰ Πλάτωνι Τίμαιον.

η'

Πρὸς μὲν οὖν ταύτην, ὅπερ ἔφην, τὴν ἀπάντησιν τοιάνδε ποιησόμεθα τὴν ἀπόκρισιν καὶ τὴν Πλατωνικὴν θεωρίαν εἰς ἕνα τὸν Παρμενίδην ἀνοίσομεν, ὥσπερ δὴ τὴν περὶ φύσεως ἐπιστήμην σύμπασαν ὁ Τίμαιος περιέχειν ὑπὸ πάντων ὁμολογεῖται τῶν καὶ σμικρὰ συνορᾶν δυναμένων. | Ὁρῶ δέ μοι διττὸν ἐντεῦθεν ἀγῶνα πρὸς τοὺς τὰ Πλάτωνος ἐξετάζειν ἐπιχειρήσαντας ἀνεγειρόμενον καὶ διττοὺς ἄνδρας τοὺς ἀντιληψομένους τῶν εἰρημένων · τοὺς μὲν ἀξιοῦντας μηδεμίαν ἄλλην τοῦ Παρμενίδου πρόθεσιν δοκιμάζειν ἢ τὴν εἰς ἑκάτερον γυμνασίαν μηδὲ ἀπορρήτων ἐνταῦθα καὶ νοερῶν δογμάτων ἐπεισάγειν ὄχλον οὐδὲν προσήκοντα τῷ διαλόγῳ · τοὺς δὲ σεμνοτέρους τούτων καὶ τῶν εἰδῶν

2 = *Tim.* 39 B 4 ‖ 3 cf. supra, cap. 5 ‖ 11-12 = *Tim.* 29 B 4-5 ‖ 14 cf. supra, cap. 7 ‖ 25-p. 33.1 = *Soph.* 248 A 4.

1 ὅλον V : *καὶ* ὅλον P ‖ 10 ἐξάψομεν P : ἐξάψωμεν V ‖ 20 ἐπιχειρήσαντας P : ἐπιχειροῦντας V ‖ 24 οὐδὲν o²f : οὐδὲ PV.

formes, tiennent que la première hypothèse est relative au premier dieu, la deuxième au second dieu et à tout le type d'être intellectif, et la troisième aux types d'être qui viennent ensuite, que ce soit, des classes divines ou des âmes ou tout autre type d'être quel qu'il soit — l'examen de cette question, en effet, n'entre pas dans la discussion présente — quoi qu'il en soit, c'est un fait qu'ils distribuent de cette manière les trois premières hypothèses et qu'ils pensent que l'on ne doit pas s'occuper de distinguer dans ce dialogue la multitude des dieux, ni les classes intelligibles et intellectives, hypercosmiques et encosmiques dans leur totalité, car même si dans la deuxième hypothèse Platon élabore un traité des êtres intellectifs[1], il n'en est pas moins vrai que la nature de l'intellect est une, simple et indivisible.

Il revient donc à celui qui soutient l'opinion que nous avons dite plus haut au sujet du *Parménide*, de combattre ces deux catégories d'adversaires. Mais le combat contre eux n'est pas égal, au contraire ceux qui font du *Parménide* un exercice de logique ont dû depuis déjà longtemps rendre des comptes à ceux qui font leurs délices du mode divinement inspiré de l'exégèse. Quant à ceux qui ne veulent pas distinguer la multitude des êtres et la hiérarchie des principes divins, bien qu'ils soient, comme le dit Homère, des hommes *dignes d'honneur et de respect*[2], de toutes manières, néanmoins pour la cause de la philosophie de Platon, il nous revient à nous aussi de leur proposer des apories en suivant la trace de notre maître dans l'ordre de la vérité la plus sainte et la plus mystique, et de leur expliquer, pour autant que cela contribue au sujet, ce que nous pensons des hypothèses du *Parménide*. En effet, peut-être pourrons-nous de cette façon comprendre *par la pensée réfléchie* la théologie de Platon dans son ensemble[3] !

1. P. 32.25 - 33.12 : présentation simplifiée de la doctrine de Plotin, cf. VI 6 (34), 7.1-4, qui interprète la deuxième hypothèse du *Parménide* comme se rapportant au seul νοῦς et non pas à la complète hiérarchie des êtres ; cette interprétation est explicitement attribuée à l'école de Plotin, *infra*, p. 42.4 ss.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 141.

φίλους, οἳ τὴν μὲν τῶν ὑποθέσεων περὶ τοῦ πρώτου, τὴν δὲ περὶ τοῦ δευτέρου θεοῦ καὶ τῆς νοερᾶς φύσεως ἁπάσης, τὴν δὲ περὶ τῶν μετὰ ταύτην εἴτ' οὖν κρειττόνων γενῶν εἴτε ψυχῶν εἴτε ἄλλων ὡντινωνοῦν — οὐδὲν γὰρ πρὸς τὸν παρόντα λόγον ἡ περὶ τούτων ζήτησις — τὰς δὲ οὖν τρεῖς ὑποθέσεις ταύτας τὸν τρόπον διανέμουσι τοῦτον, τὰ δὲ πλήθη τῶν θεῶν καὶ τὰ γένη τὰ νοητὰ καὶ τὰ νοερὰ καὶ τὰ πρὸ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ πάντα μὴ καταδιαιρεῖν ἐνταῦθα μηδὲ πολυπραγμονεῖν ἀξιοῦσι· κἂν γὰρ ἐν τῇ δευτέρᾳ περὶ τῶν νοερῶν ὄντων ποιῆται τὴν πραγματείαν, ἀλλ' ἡ τοῦ νοῦ φύσις μία καὶ ἁπλῆ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι.

Πρὸς μὲν οὖν ἀμφοτέρους τούτους διαγωνιστέον τῷ ταύτην ἔχοντι περὶ τοῦ Παρμενίδου τὴν γνώμην ἣν πρότερον εἴπομεν. Ἔστι δὲ οὐκ ἴσος ὁ πρὸς τούτους ἀγών, ἀλλ' οἱ μὲν γυμνάσιον λογικὸν τὸν Παρμενίδην ποιοῦντες καὶ πάλαι δεδώκασιν εὐθύνας τοῖς τὸν ἔνθεον τρόπον τῆς ἐξηγήσεως ἀσπαζομένοις· οἱ δὲ τὰ πλήθη τῶν ὄντων καὶ τὰς τάξεις τῶν θείων μὴ διορίζοντες αἰδοῖοι μὲν ἄνδρες καὶ δεινοὶ παντάπασιν, ὥς φησιν Ὅμηρος, τῆς δὲ αὖ περὶ τὸν Πλάτωνα φιλοσοφίας ἕνεκα καὶ ἡμῖν πρὸς αὐτοὺς διαπορητέον ἑπομένοις τῷ τῆς παναγεστάτης ἡμῖν καὶ μυστικωτάτης ἀληθείας ἡγεμόνι, καὶ λεκτέον ἐφ' ὅσον τοῖς προκειμένοις συντελεῖ καὶ περὶ τῶν ὑποθέσεων τοῦ Παρμενίδου τὰ δοκοῦντα. Τάχα γὰρ ἂν οὕτω καὶ τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος θεολογίαν τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ περιλάβοιμεν.

14-15 cf. supra, cap. 7 || 19-20 = Hom., Γ 172, Σ 394, θ 22 ; cf. *Theaet.* 183 E 5-184 A 1 || 23 ἡγεμόνι : sc. Syriano || 26 = *Phaed.* 79 A 3.

4 ψυχῶν P : ψυχαὶ V || οὐδὲν o² : οὐδὲ PV || 10 ποιῆται P : ποιεῖται V || 17 πάλαι o² : πάλιν PV || 22 τῷ P : τὸ V.

9

[*Première exégèse :*]
[*le* Parménide *est un exercice de logique*]

Les premiers à examiner sont donc ceux qui font descendre le propos de ce dialogue du niveau de la vérité concernant les réalités fondamentales jusqu'à en faire un exercice de logique[1], et nous devons considérer si de quelque manière par hasard ils pourront s'accorder avec les dires de Platon.

Or, il est évident pour tout le monde que Parménide, au moment où il se propose d'enseigner par l'exemple la méthode dialectique, et où, pour le dire brièvement, à ceux qui veulent découvrir comme il faut la nature de chaque mode de l'être, il va recommander d'appliquer cette méthode d'une même façon à chacun d'eux (comme l'identité, la différence, la similitude, la dissimilitude, le mouvement, le repos, etc.), déclare que c'est une grande *performance* et une chose difficile même pour un homme *de son âge*, et il se compare lui-même au *coursier d'Ibycos* : ainsi fournit-il toutes les preuves qui obligent à considérer l'enseignement qu'il va donner de cette méthode comme *relatif aux réalités fondamentales* et non pas comme vain parce qu'il n'est que des mots. Dans ces conditions, comment peut-on réduire à des formules complètement vides de sens ces hautes spéculations[2], alors que le grand Parménide, avant de *conduire jusqu'à sa conclusion le discours* qui les concerne, nous avertit qu'elles exigent *un énorme travail* ? Comment un vieillard comme Parménide peut-il perdre son temps à jouer avec les mots ? Comment *cet amateur du spectacle qu'offre*

1. Réduire le but du *Parménide* à un exercice de logique, cf. *In Parm.* I, col. 630.27-635.27, et Philopon, *In Anal. pr.*, p. 9.18-19, qui, semble-t-il, était revenu à cette position.

2. Pour la faute ἐπιστολάς au lieu de ἐπιβολάς, cf. *supra*, p. 28, n. 1.

θ′

Πρώτους μὲν οὖν σκεψώμεθα τοὺς ἀπὸ τῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἐπὶ λογικὴν γυμνασίαν καθέλκοντας τὴν τοῦδε τοῦ διαλόγου πρόθεσιν καὶ κατίδωμεν εἴ πῃ ἄρα συνᾴδειν τοῖς τοῦ Πλάτωνος δυνήσονται.

Παντὶ δὴ οὖν καταφανὲς ὅτι τὴν διαλεκτικὴν μέθοδον ἔργῳ παραδοῦναι προθέμενος ὁ Παρμενίδης καί, ὡς τύπῳ διαλαβεῖν, ἐφ' ἑκάστου τῶν ὄντων αὐτὴν ὁμοίως | παραλαμβάνειν (οἷον ταὐτότητος ἑτερότητος ὁμοιότητος ἀνομοιότητος κινήσεως στάσεως τῶν ἄλλων ἑκάστου) παρακελευσάμενος τοῖς μέλλουσι κατὰ τρόπον τὴν ἑκάστου φύσιν ἀνερευνήσειν, μέγαν τὸν ἀγῶνα, καὶ οὐδ' αὐτῷ τῷ τηλικῷδε ὄντι ῥᾴδιον εἶναι λέγει καὶ πρὸς τὸν Ἰβύκειον ἵππον ἑαυτὸν ἀπεικάζει, καὶ πάντα τὰ τεκμήρια παρέχεται τοῦ πραγματειώδη καὶ μὴ κενὴν ἐν λόγοις ψιλοῖς θεωρουμένην ποιήσεσθαι τὴν τῆς μεθόδου ταύτης παράδοσιν. Πῶς οὖν ἔτι δυνατὸν εἰς ἐπιχειρήσεις διακένους ἀποπέμπειν τὰς ἐπιβολὰς ταύτας, περὶ ὧν ὁ μέγας Παρμενίδης ὡς πολλῆς πραγματείας δεομένων ἐνδειξάμενος διεπεράνατο τὸν περὶ αὐτῶν λόγον ; Πῶς δὲ πρεσβυτικὸν ἐν λόγοις γυμνοῖς διατρίβειν καὶ τῇ περὶ ταύτην

6-17 cf. *Parm.* 136 A 4-137 A 6 ‖ 12 ἀγῶνα = *Parm.* 137 A 2 ‖ 13 τηλικῷδε ὄντι = *Parm.* 137 A 5 ‖ 13-14 = *Parm.* 136 E 9 ‖ 15 = *Parm.* 137 B 2 ‖ 19 = *Parm.* 136 C 6 ‖ 20 = *Phaedr.* 263 E 2.

2 πρώτους V : πρῶτον P ‖ 3 λογικὴν P : τὴν λογικὴν V ‖ γυμνασίαν PV[x] mg γρ : ἐργασίαν V ‖ 4 τοῦδε P : om. V ‖ πῃ P : ποι V ‖ 8-9 παραλαμβάνειν nos : παραλαμβάνει PV ‖ 12 ἀνερευνήσειν P : ἀνερευνήσεις V ‖ 15 παρέχεται P : om. V ‖ 16 θεωρουμένην PV[1] : θεωρουμένης V ‖ 18 ἐπιβολὰς Kroll (*Philologus* 53, 1894, 417) : ἐπιστολὰς PV ‖ 20 λόγον PV[1] : λόγων V.

la vérité de ce qui existe, peut-il consacrer tant d'énergie à acquérir la *maîtrise* de cette méthode, alors qu'il ne fait pas le moindre cas de l'existence de tout le restc, lui qui a réussi l'ascension de ce sublime observatoire de l'un-qui-est ? A moins que tout simplement on ne dise que Platon tourne en dérision Parménide, en le faisant descendre du niveau des visions de l'âme les plus proprement intellectives jusqu'à des exercices qui conviennent à de jeunes garçons.

Mais permettez qu'outre ce qui a été dit, nous considérions encore ceci : n'est-ce pas après avoir dit ce qu'il compte faire et sur quel sujet il va tenir son discours que Parménide commence le traité dont nous parlons ? Ne dit-il pas que c'est au sujet de l'être tel qu'il le comprend et de l'hénade de tout ce qui existe[1] ? Alors qu'il est tout tendu vers elle, *la plupart des gens ne s'en sont pas rendu compte* parce qu'ils avaient dans l'idée[2] qu'il voulait ramener la multiplicité des êtres à une unité sans aucune distinction. Si donc cet être c'est l'un-qui-est dont il traite aussi dans son poème, et si l'un-qui-est, qu'il soit[3]... suprême qui transcende totalement les discours qui se meuvent au niveau de l'opinion, le moyen de confondre les doctrines relatives aux intelligibles avec des raisonnements de logique relevant de l'opinion ? En effet, cette sorte de discours ne convient pas à l'hypothèse qui concerne les êtres réellement êtres, et la saisie intelligible des causes invisibles et séparées ne s'accommode pas non plus[4] des exercices de la dialectique, au contraire, ils sont aussi différents l'un de l'autre que l'intellect transcende l'opinion, comme Timée nous l'a appris ; et pas seulement Timée mais aussi le génial[5]

2. La particule ὡς ajoutée au participe après λανθάνω renverse le sens : λανθάνω ἥκων = on ne s'aperçoit pas que je suis arrivé ; λανθάνω ὡς ἥκων = on se trompe en pensant que je suis arrivé. Cette construction rare, que les grammaires et les dictionnaires ne signalent pas, se rencontre chez Platon, *Soph.* 234 B 8-10 : δυνατὸς ἔσται τοὺς ἀνοήτους τῶν νέων παίδων ... λανθάνειν ὡς ὅτιπερ ἂν βουληθῇ δρᾶν, τοῦτο ἱκανώτατος ὢν ἀποτελεῖν ἔργῳ. Cf. *infra*, p. 112.6-7.

1, 3-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 141.

δυνάμει τηλικαύτην ἀποδιδόναι σπουδὴν τὸν τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας φιλοθεάμονα καὶ πάντα μὲν τὰ ἄλλα μηδὲ εἶναι λογιζόμενον ἐπ' αὐτὴν δὲ τὴν ἄκραν ἀναβεβηκότα τοῦ ἑνὸς ὄντος περιωπήν ; Εἰ μή τις ἄλλως κωμῳδεῖσθαι τὸν Παρμενίδην ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος λέγοι καθελκόμενον εἰς νεοπρεπεῖς ἀγῶνας ἀπὸ τῶν νοερωτάτων τῆς ψυχῆς θεαμάτων.

Εἰ δὲ βούλει καὶ τοῦτο πρὸς τοῖς εἰρημένοις θεασώμεθα, τί ποτε ὑποσχόμενος ὁ Παρμενίδης καὶ περὶ τίνος ποιήσεσθαι τὸν λόγον εἰπὼν ἐφήψατο τῆς τοιαύτης πραγματείας. Ἆρ' οὐ περὶ τοῦ κατ' αὐτὸν ὄντος καὶ τῆς τῶν ὄντων ἁπάντων ἑνάδος, ἐφ' ἣν ἀνατεινόμενος ἐλελήθει τοὺς πολλοὺς ὡς τὰ πλήθη τῶν ὄντων εἰς μίαν ἕνωσιν ἀδιάκριτον συνάγειν παρακελευόμενος ; Εἰ τοίνυν τοῦτο μέν ἐστι τὸ ἓν ὂν ὑπὲρ οὗ κἀν τοῖς ποιήμασιν ἐπραγματεύετο, τὸ δὲ ἓν ὂν εἴτ' οὖν *** ἀκρότατον ὃ ὑπερίδρυται παντελῶς τῶν ἐν δόξῃ φερομένων λόγων, τίς μηχανὴ συμφύρειν εἰς ταὐτὸν τὰ περὶ τῶν νοητῶν δόγματα ταῖς δοξαστικαῖς ἐπιχειρήσεσιν ; Οὐ γὰρ τῇ περὶ τῶν ὄντως ὄντων ὑποθέσει προσήκει τὸ τοιοῦτο τῶν λόγων εἶδος οὔτε τοῖς διαλεκτικοῖς γυμνασίοις ἡ τῶν ἀφανῶν καὶ χωριστῶν αἰτίων συναρμόζεται νόησις, ἀλλὰ ταῦτα διέστηκεν ἀπ' ἀλλήλων καθ' ὅσον καὶ ὁ νοῦς τῆς δόξης ὑπερίδρυται, καθάπερ ἡμᾶς ὁ Τίμαιος ἀνεδίδαξε · καὶ οὐχὶ ὁ Τίμαιος μόνον ἀλλὰ καὶ ὁ δαιμόνιος

1 δυνάμει = *Parm.* 135 C 2 || 1-2 = *Resp.*, V 475 E 4 || 8-11 cf. *Parm.* 137 B 1-4 || 12-13 = *Phaedr.* 249 D 3 || 22-24 cf. *Tim.* 51 D 3-E 6.

1 τὸν P : τῶν V || 4 ὄντος P : ὄντως V || 5 λέγοι PV[1] : λέγει V || 15-16 ὑπὲρ ... ἓν ὂν V : om. P || 16 lacunam signavimus || 18 ταὐτὸν P : ταὐτὸ V || νοητῶν P : νοημάτων V || 20 διαλεκτικοῖς P : διαλεγομένοις V || 23 τῆς δόξης P : om. V.

Aristote qui, en enseignant la dialectique, conseille de ne consacrer les recherches ni aux réalités qui nous échappent totalement ni à celles qui nous sont les plus connues. Il s'en faut donc de beaucoup que Parménide, lui qui tient pour assuré que la science de ce qui existe est au delà de ce semblant de vérité que l'on rencontre chez ceux qui préfèrent la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle, veuille élever au niveau de l'être intelligible la connaissance qui relève de l'opinion, alors qu'elle est ambiguë, variable et instable, ou bien qu'il veuille spéculer sur l'être réellement être à l'aide de cette pseudo-science et de cette occupation complètement vaine. Car la connaissance variable, multiforme et qui relève de l'opinion ne peut pas s'appliquer dans le cas du simple, de l'unifié et de l'intelligible.

De plus, ne passons pas sous silence le fait que ce mode de discours est tout à fait étranger à l'œuvre philosophique de Parménide. En effet, cette philosophie enseigne tout ce qui existe, la hiérarchie de l'univers, la procession qui sort de l'Un et le retour qui s'achève en lui ; tandis que la méthode, qui met en œuvre les raisonnements dialectiques, est très éloignée de la spéculation scientifique. En ce cas[1], comment Platon ne paraîtra-t-il pas attribuer à Parménide un rôle qui ne lui convient pas, si l'on prétendait que Parménide a en vue l'exercice du raisonnement selon le pour et le contre et qu'il déroule toute son argumentation pour faire montre de son habileté dans ce domaine? Pourtant, dans tous ses autres dialogues Platon rapporte à chaque philosophe

1. On a choisi la conjecture du ms. secondaire o, οὖν, plutôt que la leçon de la tradition, ἄν, pour deux raisons : 1) il faut une particule de liaison, et 2) il ne semble pas que Proclus admette la construction de ἄν+fut. ; pourtant elle se rencontre chez Platon, cf. les articles de A. C. Moorhouse et de A. O. Hulton, dans *Class. Quart.* 40, 1946, 1-10 et 51, 1957, 139-142, et W. J. Verdenius, dans *Mnemosyne*, S. IV 18, 1965, 303-304 à propos de Thucydide II 80, 1.

᾿Αριστοτέλης, ὃς τὴν τοιαύτην δύναμιν παραδοὺς οὔτε περὶ τῶν παντελῶς ἀφανῶν ἡμῖν οὔτε περὶ τῶν γνωριμωτέρων ποιεῖσθαι τὰς ζητήσεις παρακελεύεται. Πολλοῦ ἄρα δεῖ Παρμενίδης ὁ τὴν ἐπιστήμην τῶν ὄντων τῆς δοκούσης εἶναι παρὰ τοῖς τὴν αἴσθησιν τοῦ νοῦ προβεβλημένοις ἀληθείας ἐπέκεινα [τοῦ νοῦ] τιθέμενος τὴν δοξαστικὴν γνῶσιν ἐπὶ τὴν νοητὴν φύσιν ἀνάξειν ἀμφίβολον οὖσαν καὶ ποικίλην καὶ ἀστάθμητον, ἢ τὸ ὄντως ὂν μετὰ τῆς τοιαύτης δοξοσοφίας καὶ τῆς διακένου πραγματείας θεωρήσειν. Τῷ γὰρ ἁπλῷ τὸ ποικίλον καὶ τῷ μο|νοειδεῖ τὸ πολυειδὲς καὶ τῷ νοητῷ τὸ δοξαστικὸν τῆς γνώσεως † μόνον ἁρμοστέον †.

῎Ετι τοίνυν μηδὲ ἐκεῖνο παρῶμεν ὡς παντελῶς ἀλλότριος ὁ τρόπος οὗτός ἐστι τῶν λόγων τῆς τοῦ Παρμενίδου πραγματείας. ᾿Εκείνη μὲν γὰρ τὰ ὄντα πάντα καὶ τὴν τάξιν τῶν ὅλων παραδίδωσι καὶ τὴν ἀφ᾽ ἑνός τε ἀρχομένην πρόοδον καὶ εἰς ἓν τελευτῶσαν ἐπιστροφήν, ἡ δὲ διὰ τῶν ἐπιχειρημάτων μέθοδος πόρρω διῴκισται τῆς ἐπιστημονικῆς θεωρίας. Πῶς οὖν οὐκ ἀνάρμοστον ὑπόθεσιν ὁ Πλάτων φανήσεται τῷ Παρμενίδῃ παραδιδούς, εἰ τῆς ἐφ᾽ ἑκάτερα γυμνασίας αὐτὸν στοχάζεσθαι λέγοι καὶ τῆς ἐν τούτῳ δυνάμεως ἕνεκα τὴν ὅλην ἀνακινεῖν ταύτην τῶν λόγων ἀνέλιξιν; Καίτοι γε ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασι τὰς προσηκούσας ὑποθέσεις εἰς ἕκαστον ἀναφέρει τῶν φιλοσόφων, τῷ μὲν

1-3 cf. Arist., *Top.* I 10, 104 a 3-8 ; 11, 105 a 7-9.

2-3 γνωριμωτέρων P : γνωριμωτάτων V ‖ 5 αἴσθησιν P : ἐπιστήμην V (cf. supra, v. 4) ‖ 6 τοῦ νοῦ seclusimus (cf. supra, v. 5) ‖ 7 νοητὴν nos : νοητικὴν PV ‖ 9 καὶ P : om. V ‖ 11 τῷ νοητῷ P^x V : τὸν νοητὸν P ‖ 11-12 μόνον ἁρμοστέον PV : locus corruptus nondum sanatus, aut legendum γένος οὐχ ἁρμοστέον (cf. *In Remp.* I, p. 162.3-5), aut maior corruptela statuenda ‖ 13 ἐκεῖνο P : ἐκείνῳ V ‖ 15 ἐκείνη f : ἐκεῖνα PV ‖ 19 οὖν o : ἂν PV ‖ ὑπόθεσιν P : om. V ‖ 21 λέγοι PV[1] : λέγει V

le rôle qui lui revient, à Timée il assigne l'enseignement relatif à la nature, à Socrate celui relatif à la constitution de l'état, à l'Étrangère de Mantinée celui des choses de l'amour, et à l'Étranger d'Élée celui relatif à l'être. Cela étant, chacun des philosophes autres que Parménide se fait le champion précisément des sortes d'arguments qu'il se trouve lui-même soutenir en personne, et seul à nos yeux Parménide paraîtra d'une part dans son poème et dans ses écrits comme savant en matière d'ontologie et d'autre part dans la mise en scène platonicienne comme le maître d'une Muse pour jeunes garçons[1]? Mais il est à craindre que ces paroles soient le fait de ceux qui veulent accuser Platon d'avoir mal imité son modèle. D'ailleurs, il a lui-même condamné les poètes parce qu'ils attribuent aux *enfants des dieux* l'amour de l'argent et une vie pleine de passions ; dans ces conditions, de quel droit attribuer au maître en vérité ontologique l'emploi de raisonnements logiques relevant de l'opinion et vides de sens?

Et s'il faut, une fois débarrassé de cette masse d'arguments, faire de Platon lui-même un témoin de cette rencontre du *Parménide* et des discours qu'on y prononce, rappelons, si vous le voulez bien, ce qui est écrit dans le *Théétète* et dans le *Sophiste* : car ce que nous disons en sera éclairé d'autant. Dans le *Théétète* donc, Socrate, invité par le jeune homme à réfuter ceux qui affirment que l'être est immobile, pour se soustraire à une attaque de ce genre contre Parménide avance[2] la raison suivante : « *Parménide*, dit-il, *l'un-qui-est en personne*[3], *vraiment je me sens plus honteux devant lui que devant tous les autres. Car j'ai rencontré ce grand homme alors que j'étais tout*

1. Νεαροπρεπής revient *infra*, p. 39.4, avec la même nuance péjorative qui n'est pas signalée dans LSJ. : « qui manque de maturité comme un jeune garçon » (ici en opposition à σοφός), cf. *In Crat.* II, p. 1.15 ; Damascius, *In Phil.* § 51.1 et 5 avec la note de Westerink *ad loc.*

2. On a choisi la conjecture des mss. secondaires f et s, προστιθείς, contre la leçon de la tradition, προτιθείς, parce qu'aucun des sens donnés par LSJ., *s.v.* προτίθημι, ne convient bien ici.

3. Voir *Notes complémentaires*, p. 141.

Τιμαίῳ τὴν περὶ φύσεως ἀφορίζων διδασκαλίαν, τῷ δὲ Σωκράτει τὴν περὶ πολιτείας, τῇ δὲ Μαντινικῇ ξένῃ τὰ ἐρωτικά, τῷ δὲ Ἐλεάτῃ ξένῳ τὰ περὶ τοῦ ὄντος. Εἶτα τῶν μὲν ἄλλων ἕκαστος τοιούτων προΐσταται τῶν λόγων ὧν καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπάρχει προηγουμένως ἀντεχόμενος, μόνος δὲ ἡμῖν ὁ Παρμενίδης ἐν μὲν τοῖς ποιήμασιν ἔσται καὶ τοῖς ἑαυτοῦ σπουδάσμασι τὰ ὄντα σοφός, ἐν δὲ τῇ Πλατωνικῇ σκηνῇ νεαροπρεποῦς Μούσης καθηγεμών ; Ἀλλὰ μὴ ταῦτα μιμήσεως ἀνομοιότητα κατηγορεῖν τοῦ Πλάτωνος βουλομένων ᾖ. Καίτοι καὶ τοὺς ποιητὰς αὐτὸς ᾐτιάσατο φιλοχρηματίαν καὶ τὴν ἐμπαθῆ ζωὴν εἰς θεῶν παῖδας ἀναπέμποντας· ποῦ οὖν ἡμεῖς τὴν τῶν ἐνδόξων ἐπιχειρημάτων καὶ διακένων πραγματείαν εἰς τὸν ἡγεμόνα τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας ἀνάξομεν ;

Εἰ δὲ δεῖ τῶν πολλῶν ἀπαλλαγέντας ἐπιχειρήσεων αὐτὸν τὸν Πλάτωνα ποιήσασθαι μάρτυρα τῆς προκειμένης ταύτης συνουσίας καὶ τῶν ἐν ταύτῃ λόγων, ἀναμνησθῶμεν εἰ μὲν βούλει τῶν ἐν Θεαιτήτῳ γεγραμμένων, εἰ δὲ βούλει τῶν ἐν Σοφιστῇ· φανήσεται γὰρ ἃ λέγομεν ἐκ τούτων. Οὐκοῦν ἐν Θεαιτήτῳ μὲν ὁ Σωκράτης ὑπὸ τοῦ νεανίσκου προκαλούμενος εἰς τὸν τῶν ἀκίνητον τὸ ὂν λεγόντων ἔλεγχον, ἀποσκευαζόμενος τὴν τοιαύτην ἀντίληψιν τοῦ Παρμενίδου καὶ τὴν αἰτίαν προστιθείς· Παρμενίδην γάρ, φησίν, ἕν' ὄντα αἰσχύνομαι ἢ πάντας τοὺς ἄλλους. Συνέμιξα γὰρ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ

10-12 cf. *Resp.*, III 391 C 7-E 2 ‖ 11-12 θεῶν παῖδας = *Resp.*, III 391 D 5 ‖ 13 ἡγεμόνα : sc. Parmenidem ‖ 20 - p. 38.4 = *Theaet.* 183 E 3-184 A 3.

1 φύσεως P : φύσιν V ‖ 2 μαντινικῇ f o : μαντικῇ PV ‖ 14 ἀνάξομεν V : ἀνέξομεν P ‖ 23 προστιθεὶς f s : προτιθεὶς PV ‖ 25 συνέμιξα P (Plat. W) : συνέζη V (συμπροσέμιξα Plat. BT) ‖ γὰρ PV : γὰρ δὴ Plat. codd.

à fait jeune et lui tout à fait vieux, et j'ai bien eu conscience de la profondeur et de l'extraordinaire noblesse qui est en lui. Aussi ai-je peur que ses paroles nous soient incompréhensibles et que nous manquions plus encore les pensées qu'il a voulu exprimer. » Nous avions donc bien raison de dire que la rencontre du *Parménide* n'a pas pour but un exercice de logique, et qu'il ne faut pas faire d'un tel exercice la fin de tous ces discours, au contraire elle vise à constituer la science des principes tout premiers[1]. Comment, en effet, Socrate pourrait-il rendre, à celui qui n'userait que de cette habileté de logicien et négligerait la connaissance des réalités, ce témoignage qu'*il y a une profondeur et une extraordinaire noblesse* dans ses paroles? Oui, qu'est-ce qu'il y aurait de vénérable à élaborer la méthode qui consiste dans chaque cas à faire des combinaisons fondées sur l'opinion et à s'adonner à la recherche de tels raisonnements? D'autre part, dans le *Sophiste*, Socrate pour encourager l'Étranger d'Élée à préciser le sujet qu'il a proposé et pour montrer qu'il est lui-même déjà habitué aux discours plus profonds : « *Dis-nous seulement*, dit-il, *ce que tu as l'habitude de faire: développer tout seul dans un long exposé la thèse que tu veux démontrer, ou bien employer la méthode interrogative, celle dont, en un jour lointain, Parménide fit lui-même usage quand il développa des discours merveilleux en présence du jeune homme que j'étais, lui qui pour lors était déjà d'un grand âge* ». Puisque Socrate affirme que ces *discours* étaient *merveilleux* et qu'ils possédaient *une profondeur et une extraordinaire noblesse*, comment ne pas le croire et

1. Cette « science des principes tout premiers » est évidemment la théologie, et Proclus montrera dans le chapitre suivant, *infra*, p. 40 ss., que le *Parménide* est le traité de théologie par excellence ; voir aussi *supra*, p. 26, n. 2.

πρεσβύτῃ, καί μοι ἔδοξε βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον. Φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα ξυνίωμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπώμεθα. Ὀρθῶς ἄρα ἐλέγομεν τὴν προκειμένην συνουσίαν οὐκ εἰς λογικὴν γυμνασίαν ἀποτείνεσθαι καὶ τοῦτο ποιεῖσθαι τῶν λόγων ἁπάντων τέλος, ἀλλ' εἰς τὴν τῶν πρωτίστων ἀρχῶν ἐπιστήμην. Πῶς γὰρ ἂν ὁ Σωκράτης τὸν τῇ | δυνάμει τῇ τοιαύτῃ χρώμενον καὶ τῆς τῶν πραγμάτων ἀμελήσαντα γνώσεως βάθος τι γενναῖον παντάπασιν ἔχειν ἐν τοῖς λόγοις ἐμαρτύρει ; Τί γὰρ ἂν εἴη σεμνόν, καὶ συλλαβεῖν τὴν μέθοδον τῶν ἐφ' ἑκάστῳ συντιθεμένων ἐνδόξως καὶ ὑποδῦναι τὴν τοιαύτην εὕρεσιν τῶν ἐπιχειρημάτων ; Ἐν δὲ αὖ τῷ Σοφιστῇ τὸν Ἐλεάτην ξένον ἀνεγείρων εἰς τὴν τῶν προτεθέντων αὐτῷ διάρθρωσιν καὶ ἤδη συνήθη πρὸς τοὺς βαθυτέρους εἶναι λόγους ἑαυτὸν ἐνδεικνύμενος· τοσόνδε ἡμῖν φράζε, φησί, πότερον εἴωθας αὐτὸς ἐπὶ σαυτοῦ μακρῷ λόγῳ διεξιέναι λέγων τοῦτο ὃ ἂν ἐνδείξασθαί τῳ βουληθῇς, ἢ δι' ἐρωτήσεων, οἵων ποτὲ καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην ἐγὼ νεὸς ὤν, ἐκείνου τότε ὄντος εὖ μάλα πρεσβύτου. Τίς οὖν μηχανή, τοῦ Σωκράτους λέγοντος παγκάλους εἶναι τοὺς λόγους τούτους καὶ βάθος ἔχειν παντάπασι γενναῖον, ἡμᾶς διαπιστεῖν καὶ διαλωβᾶ-

9-10 = *Theaet.* 184 A 1 ‖ 11-12 cf. Arist., *Top.* I 1, 100 a 18-20 ; 2, 101 a 30-34, etc. ‖ 16-22 = *Soph.* 217 C 2-7 ‖ 23 παγκάλους = *Soph.* 217 C 5 ‖ 23-24 βάθος ... γενναῖον = *Theaet.* 184 A 1.

1 ἔδοξε PV : ἐφάνη Plat. codd. ‖ 11 ἑκάστῳ P : ἕκαστα V ‖ 17 εἴωθας PV : εἴωθας ἥδιον Plat. codd. ‖ 18 τῳ P (Plat. codd.) : om. V ‖ 18-19 βουληθῇς ἢ Plat. codd. : βουληθήσῃ PV ‖ 19 οἵων PV (Plat. W) : οἷον Plat. BT ‖ 20 καὶ P (Plat. codd.) : om. V ‖ 21 τότε ὄντος εὖ μάλα PV : μάλα δὴ τότε ὄντος Plat. codd.

comment vilipender le traité de Parménide, en le *dépossédant de son bien propre* qui est l'être pour le transformer en une logomachie commune et vulgaire, car c'est ne pas remarquer que ces sortes de discours sont bons pour les jeunes garçons, c'est ne pas apercevoir l'hypothèse de l'un-qui-est, c'est ne pas compter avec tout ce qui s'oppose à une telle interprétation.

Bien davantage, je crois qu'il serait avantageux pour mes adversaires d'examiner la puissance de la dialectique telle que Socrate la fait voir dans la *République*[1], et comment il affirme qu'elle couronne toutes *les disciplines du savoir* comme *la corniche* couronne le mur, qu'*elle élève* ceux qui en font usage vers le Bien en soi et les toutes premières hénades, qu'elle purifie *l'œil de l'âme*, qu'elle l'établit dans la compagnie des êtres réellement êtres et de l'unique principe premier de tout et qu'elle lui permet de parvenir enfin *au principe anhypothétique*. Car si la puissance de cette dialectique est si grande et si le terme de ce cheminement est si élevé, il ne faut pas confondre avec cette méthode dialectique l'activité d'un raisonnement qui relève de l'opinion. En effet, ce raisonnement ne s'applique qu'aux *opinions des hommes*, tandis que la méthode dialectique est appelée, *par la multitude, du bavardage* ; il reste bien loin derrière les sciences mathématiques, tandis qu'elle constitue le *couronnement* de toutes ces sciences, et vers elle mène *le chemin* que forment ces sciences ; à lui appartient une apparence et un semblant d'exercice, tandis qu'*elle ne fait que s'élancer vers ce qui existe*, usant continuellement de degrés pour s'élever, et trouve un heureux accomplissement dans la nature du Bien.

1. Il y a aussi dans l'*In Parm.* I, col. 648.1 - 658.31, un long passage dans lequel Proclus démontre que la méthode employée dans le *Parménide* est la dialectique, recommandée dans la *République* et pratiquée dans le *Sophiste*.

σθαι τὴν τοῦ Παρμενίδου πραγματείαν, καὶ τῆς μὲν οὐσίας αὐτὴν καὶ τοῦ ὄντος ἐκβάλλειν, ἐπὶ δὲ τὴν δημώδη καὶ φορτικὴν μετάγειν τῶν ἐπιχειρήσεων κενολογίαν, μήτε τὸ νεαροπρεπὲς τῶν τοιούτων λόγων μήτε τὴν ὑπόθεσιν τοῦ ἑνὸς ὄντος μήτε ἄλλο μηδὲν τῶν πρὸς τὴν τοιαύτην ὑπόνοιαν ἐναντιουμένων λογιζομένους ;

Καὶ μὴν καὶ τὴν τῆς διαλεκτικῆς δύναμιν ἀξιώσαιμ' ἂν αὐτοὺς σκοπεῖν, ὁποίαν ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης ἐνδείκνυται, καὶ πῶς θριγκὸν μὲν αὐτὴν ἐφ' ἅπασι περιβεβλῆσθαι τοῖς μαθήμασιν, ἀνάγειν δὲ τοὺς χρωμένους ἐπ' αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὰς πρωτίστας ἑνάδας, ἐκκαθαίρειν δὲ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα φησὶ καὶ προσιδρύειν τοῖς ὄντως οὖσι καὶ τῇ μιᾷ τῶν πάντων ἀρχῇ καὶ μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου τελευτᾶν. Εἰ γὰρ τοσαύτη μὲν ἡ τῆς διαλεκτικῆς ταύτης δύναμις, τηλικοῦτον δὲ τὸ τέλος τῆς ὁδοῦ ταύτης, οὐ δεῖ τὴν διὰ τῶν ἐνδόξων ἐπιχείρησιν εἰς ταὐτὸν τῇ τοιαύτῃ μεθόδῳ συγκυκᾶν. Ἐκείνη μὲν γὰρ πρὸς ἀνθρώπων ἀποτείνεται δόξας, αὕτη δὲ ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχία καλεῖται · καὶ ἡ μὲν παντελῶς ἀπολείπεται τῆς τῶν μαθημάτων ἐπιστήμης, αὕτη δὲ θριγκός ἐστι τῶν ἐπιστημῶν τούτων καὶ διὰ τούτων ἐπ' ἐκείνην ἡ πορεία · καὶ τῇ μέν ἐστι τὸ δοκοῦν καὶ τὸ φαινόμενον τῆς γυμνασίας, ἡ δὲ ἁμιλλᾶται πρὸς τὸ ὂν ἐπαναβιβασμοῖς ἀεὶ χρωμένη καὶ τελευτᾷ δὴ καλῶς εἰς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν.

1-2 = *Gorg.* 472 B 5-6 ‖ 9-10 = *Resp.*, VII 534 E 2-3 ‖ 10 ἀνάγειν = *Resp.*, VII 521 C 2 ‖ 12 = *Resp.*, VII 533 D 2 ‖ 13-14 = *Resp.*, VI 511 B 6 ‖ 17-18 = *Resp.*, VII 533 B 4 ‖ 18-19 = *Parm.* 135 D 5 ‖ 21 = *Resp.*, VII 532 B 4 ‖ 23 ἁμιλλᾶται ... ὂν = *Resp.*, VI 490 A 8-9 ‖ 23-24 ἐπαναβιβασμοῖς ... χρωμένη cf. *Symp.* 211 C 3 ‖ 24 cf. *Resp.*, VII 517 B 8-C 1.

3 μετάγειν V : μετάγειν ἐπὶ P (cf. supra, v. 2) ‖ 8 ὁποίαν fo[2] : ὁποῖον PV.

Quant à nous, il s'en faut donc de beaucoup que nous devions rabaisser au raisonnement relevant de l'opinion cette méthode qui est supérieure aux sciences les plus précises. Car ce raisonnement est inférieur au raisonnement démonstratif et il doit se contenter de dépasser les illusions de l'éristique[1], au contraire notre dialectique fait un grand usage de divisions et de résolutions, comme principaux moyens de connaissance imitant la procession à partir de l'Un de ce qui existe et sa conversion vers lui, elle fait encore usage quelquefois de définitions et de démonstrations[2] dans *sa chasse à l'être.* Ainsi puisque notre dialectique utilise les démonstrations, et mieux utilise la méthode de définition, mieux encore la méthode de division[3], puisqu'au contraire le raisonnement relevant de l'opinion est dans tous les cas inférieur aux arguments irréfutables qui constituent la démonstration, comment ne serait-il pas nécessaire de distinguer ces deux méthodes l'une de l'autre, de tenir le traité de Parménide, qui fait usage de notre dialectique, pur de ce vain fourmillement de raisonnements, et de reconnaître que ses discours ont pour objet l'être en soi et non le paraître ?

10

[*Seconde exégèse :*]
[*le* Parménide *est le traité de théologie*]

Voilà qui suffit pour répondre à l'une des deux catégories d'adversaires qui rejettent nos présupposés, car s'ils ne sont pas convaincus par ces arguments, c'est en vain que nous nous efforcerions de les persuader et de les provoquer à la spéculation sur les vraies réalités[4]. En revanche, répondre *aux amateurs du spectacle* de ce qui existe et qui recherchent la science des causes toutes premières dans l'exposé du *Parménide* de Platon, sera

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 142.

4. Le but du *Parménide* est un objet réel, cf. *In Parm.* I, col. 635.28 - 640.16, qui a été bien défini par Syrianus, *ibid.*, col. 641.17-643.5.

Πολλοῦ ἄρα δεήσομεν ἡμεῖς τὴν πρὸ τῶν ἀκριβεστάτων τῶν ἐπιστημῶν ἱδρυμένην καθέλκειν εἰς τὴν ἔνδοξον ἐπιχείρησιν. Αὕτη μὲν γὰρ τῆς ἀποδεικτικῆς [προέχουσα φαντασίας] ἐστὶ δευτέρα καὶ μόνης ἀγαπῴη ἂν τῆς ἐριστικῆς ⟨προέχουσα φαντασίας⟩, ἡ δὲ παρ' ἡμῖν διαλεκτικὴ τὰ μὲν πολλὰ διαιρέσεσι χρῆται καὶ ἀναλύσεσιν ὡς πρωτουργοῖς ἐπιστήμαις καὶ μιμουμέναις τὴν τῶν ὄντων πρόοδον ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ πρὸς αὐτὸ πάλιν ἐπιστροφήν, χρῆται δέ ποτε καὶ ὁρισμοῖς καὶ ἀποδείξεσιν εἰς τὴν τοῦ ὄντος θήραν. Ὅτε τοίνυν ἡ μὲν χρῆται ταῖς ἀποδείξεσι καὶ πρὸ τούτων τῇ ὁριστικῇ μεθόδῳ καὶ τῇ διαιρετικῇ πρὸ ταύτης, | ἡ δὲ παντάπασιν ἀπολείπεται τῶν τῆς ἀποδείξεως ἀνελέγκτων λογισμῶν, πῶς οὐκ ἀνάγκη διωρίσθαι μὲν τὰς δυνάμεις ταύτας ἀπ' ἀλλήλων, τὴν δὲ τοῦ Παρμενίδου πραγματείαν τῇ παρ' ἡμῖν διαλεκτικῇ χρωμένην καθαρεύειν τῆς διακένου τῶν ἐπιχειρημάτων ποικιλίας καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ ὂν ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ φαινόμενον ποιεῖσθαι τοὺς λόγους ;

ι'

Πρὸς μὲν οὖν τοὺς ἑτέρους τῶν τὰς ἡμετέρας ὑποθέσεις ἀποδοκιμαζόντων ταῦτα ἱκανά · καὶ γὰρ ἂν εἰ τούτοις διαπιστοῖεν, μάτην ἂν πείθειν αὐτοὺς καὶ προσβιβάζειν τῇ τῶν πραγμάτων θεωρίᾳ σπουδάζοιμεν. Πρὸς δὲ αὖ τοὺς τῶν ὄντων φιλοθεάμονας καὶ τῆς τῶν πρωτίστων αἰτίων ἐπιστήμης στοχαζομένους ἐν τῇ τοῦ Πλατωνικοῦ Παρμε-

3-5 cf. Arist., *Top.* I 1, 100 a 27-101 a 4 et *Phil.* 17 A 3-5 ‖ 9-10 = *Phaed.* 66 C 2 ‖ 23-24 = *Resp.*, V 475 E 4, cf. supra, p. 35.1-2.

2 τῶν V : om. P ‖ 3-5 προέχουσα φαντασίας seclusimus et post ἐριστικῆς reposuimus ‖ 9-10 εἰς ... ἀποδείξεσι V : om. P ‖ 22-23 καὶ ... αὖ τοὺς P : om. V ‖ 24 καὶ P^{x}V : om. P.

pour moi un plus grand combat et plus difficile ; c'est pourquoi, si vous le voulez bien, je le mènerai avec des arguments plus nombreux et plus probants. Pour commencer nous allons définir le point exact sur lequel portera notre réfutation, ce qui du même coup, je pense, rendra plus claire, l'initiation aux mystères divins selon Platon[1].

Puis donc qu'il y a neuf hypothèses[2] pratiquées par Parménide dans ce dialogue, comme nous l'avons rappelé dans notre commentaire, et puisque les cinq premières hypothèses supposent l'existence de l'Un et, comme conséquence de cette supposition, peuvent faire exister tous les êtres supérieurs, les principes universels intermédiaires et les termes derniers de la procession de la réalité, puisque d'autre part les quatre hypothèses suivantes, comme invite à le faire la méthode dialectique, introduisent la non-existence de l'Un et, comme conséquence de la suppression de l'Un, se proposent de prouver que tout ce qui existe et tout ce qui a une existence apparente s'évanouit dans cette supposition, et puisque les premières hypothèses[3] aboutissent à des conclusions toutes raisonnables, les autres produisent des résultats plus totalement impossibles que l'impossible, si l'on peut dire — c'est même ce fait, je pense, dont certains de mes prédécesseurs ont été conscients comme devant se produire nécessairement dans ces hypothèses, si bien que nous avons jugé bon de trancher ce point aussi dans notre commentaire sur ce dialogue — eh bien donc, au sujet de la première hypothèse, à peu près tous s'accordent entre eux pour estimer que, au

1. Puisque toute la théologie proclienne repose sur la véritable exégèse du *Parménide* (cf. *supra*, p. 33, n. 3), tout progrès dans cette exégèse entraîne une meilleure approche de la théologie elle-même. Pour l'expression, cf. *supra*, p. 5, n. 6.

2. Que la seconde partie du *Parménide* se décompose en neuf hypothèses, c'est l'opinion de Porphyre, Jamblique, Plutarque d'Athènes et Syrianus, mais Plutarque est le premier qui les ait organisées en deux groupes : cinq affirmant l'existence de l'un, quatre la niant. En revanche, Amélius comptait huit hypothèses et le « philosophe de Rhodes », dix, cf. *supra*, p. LXXX-LXXXVII.

3. Voir *Notes complémentaires*, p. 142.

νίδου προθέσει μείζω καὶ χαλεπώτερον ὄντα μοι τὸν ἀγῶνα διὰ πλειόνων εἰ βούλει καὶ γνωριμωτέρων λόγων διαπερανώμεθα· καὶ πρῶτον διοριζώμεθα περὶ τίνος ἡμῖν ὁ πρὸς αὐτοὺς ἔσται λόγος, ὃ δὴ καὶ μάλιστα νομίζω ποιήσειν καταφανῆ τὴν Πλάτωνος περὶ τῶν θείων μυσταγωγίαν.

Ἐννέα τοίνυν ὑποθέσεων ὑπὸ τοῦ Παρμενίδου γεγυμνασμένων ἐν τῷ διαλόγῳ τούτῳ, καθάπερ ἡμῖν ἐν τοῖς εἰς αὐτὸν εἰρημένοις ὑπέμνησται, καὶ τῶν πέντε τῶν προηγουμένων τὸ ἓν ὑποτιθεμένων καὶ διὰ ταύτην τὴν ὑπόθεσιν τά τε ὄντα πάντα καὶ τὰς μεσότητας τῶν ὅλων καὶ τὰς ἀποπερατώσεις τῆς προόδου τῶν πραγμάτων ὑποστῆσαι δυναμένων, τῶν δὲ αὖ τεττάρων τῶν ταύταις ἑπομένων μὴ εἶναι μὲν τὸ ἓν κατὰ τὴν τῆς διαλεκτικῆς μεθόδου παρακέλευσιν εἰσηγουμένων ἐκ δὲ τῆς τοῦ ἑνὸς ἀναιρέσεως ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ὅσα φαινομένως ἐστὶν ἐκποδὼν γινόμενα κατὰ τὴν ὑπόθεσιν ταύτην διελέγχειν προθεμένων, καὶ τῶν μὲν δηλαδὴ πάντα κατὰ λόγον συμπεραινόντων, τῶν δὲ τὰ τῶν ἀδυνάτων, εἰ χρὴ φάναι, παντελῶς ἀδυνατώτερα προφερομένων — ὃ καὶ τῶν πρὸ ἡμῶν τινές, οἶμαι, συνεῖδον ἐν ταῖς ὑποθέσεσι ταύταις συμβαίνειν ἀναγκαῖον ⟨ὄν⟩, ὡς καὶ τοῦτο διαίτης ἐν τοῖς εἰς τὸν διάλογον τοῦτον γεγραμμένοις ἠξίωται — περὶ μὲν οὖν τῆς πρωτίστης τῶν ὑποθέσεων ἅπαντες σχεδὸν συμπεφωνήκασιν ἀλλήλοις καὶ τῆς ὑπερουσίου τῶν ὅλων ἀρχῆς διὰ ταύτης ἀξιοῦσι

8-9 cf. *In Parm.* V, col. 1035.6-23, et VI, col. 1039.5-1041.41 Cousin[2] ‖ 13-17 cf. *Parm.* 136 A 4-C 5 ‖ 22-23 cf. *In Parm.* VI, col. 1051.34-1064.17 Cousin[2].

3 διοριζώμεθα P : διοριζόμεθα V ‖ 10 τὸ ἓν PV : an <εἶναι> τὸ ἓν ? ‖ 15 τοῦ V : om. P ‖ 17 κατὰ f[1] : καὶ PV ‖ προθεμένων P : προσθεμένων V ‖ 20 προφερομένων nos : φαινομένων PV ‖ 22 ὄν addidimus ‖ 23 οὖν P : αὖ V ‖ 25 τῆς PV[1] : τοῖς V.

moyen de cette hypothèse, Platon célèbre le caractère indicible, inconnaissable et au delà de tout ce qui existe du principe de l'univers, qui est supérieur à l'être. Mais au sujet de l'hypothèse suivante, ils ne donnent pas tous le même enseignement. Les Anciens, partisans de la philosophie de Plotin, disent que c'est le degré d'être de l'intellect qui se montre là, subsistant à partir du principe des êtres, qui est supérieur à l'être ; et ils s'efforcent de mettre d'accord toutes les conclusions qui se tirent de cette hypothèse avec la nature unique et parfaite de l'intellect[1]. Mais notre maître en vérité théologique et *ami de cœur* de Platon, pour parler comme Homère[2], ayant déterminé ce qui restait indéterminé dans la théorie des Anciens et fait passer la confusion des divers degrés de l'être à un état de distinction pour l'intellect, dans ses leçons orales aussi bien que dans ses traités sur ce sujet, nous a donné cet avis de tenir la division des conclusions conformément à ses articulations naturelles pour l'appliquer aux mondes divins, en faisant concorder les tout premiers et les plus simples des résultats avec les tout premiers parmi les êtres, les résultats intermédiaires avec les êtres intermédiaires selon le rang qui leur revient, les résultats ultimes et multiples avec les derniers des êtres. Car la nature de l'être n'est pas unique, simple et indivisible ; mais de même que, dans le domaine du sensible, cet immense ciel visible, bien qu'unique, enveloppe en lui-même une multitude de corps (la monade maintient le multiple et dans le multiple se trouve une hiérarchie de processions qui donnent naissance aux sensibles supérieurs, intermédiaires et inférieurs) ; et de même que, au-dessus du sensible dans le domaine des âmes, à partir de l'âme uni-

1. Opinion de Plotin, Amélius et Porphyre : la deuxième hypothèse concerne globalement l'intellect, cf. *supra*, p. LXXVII-LXXXI et p. 33, n. 1.

2. Dans l'*In Parm.* VI, col. 1061.23-26, Syrianus est aussi introduit par une citation d'Homère : λοῖσθος ἀνὴρ ὤριστος (Ψ 536).

τὸν Πλάτωνα τῆς ὑποθέσεως τὸ ἄρρητον καὶ ἄγνωστον καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀνυμνεῖν. Περὶ δὲ τῆς μετὰ ταύτην οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἅπαντες ἀναδιδάσκουσιν. Ἀλλ' οἱ μὲν παλαιοὶ καὶ τῆς Πλωτίνου φιλοσοφίας μετασχόντες τὴν νοερὰν | φύσιν ἐνταῦθα πεφηνέναι λέγουσιν ἀπὸ τῆς ὑπερουσίου τῶν ὄντων ἀρχῆς ὑφισταμένην, καὶ πάνθ' ὅσα διὰ ταύτης συμπεράσματα προτείνεται τῇ τοῦ νοῦ μιᾷ καὶ παντελεῖ δυνάμει συναρμόζειν ἐπιχειροῦσιν· ὁ δὲ δὴ τῆς περὶ θεῶν ἡμῖν ἀληθείας καθηγεμὼν καὶ τοῦ Πλάτωνος, ἵνα καθ' Ὅμηρον εἴπωμεν, ὀαριστὴς τὸ τῆς θεωρίας τῶν παλαιοτέρων ἀόριστον εἰς ὅρον μεταστήσας καὶ τὸ συγκεχυμένον τῶν διαφόρων τάξεων εἰς διάκρισιν νοερὰν περιαγαγών, ἐν ταῖς ἀγράφοις συνουσίαις κἀν ταῖς περὶ τούτων πραγματείαις παρεκελεύετο τὴν τῶν συμπερασμάτων διαίρεσιν κατ' ἄρθρον λαμβάνοντας ἐπὶ τοὺς θείους διακόσμους ἀναφέρειν, καὶ τὰ μὲν πρώτιστα καὶ ἁπλούστατα τῶν δεικνυμένων τοῖς πρωτίστοις ἐφαρμόζειν τῶν ὄντων, τὰ δὲ μέσα τοῖς μέσοις, ὥσπερ δὴ καὶ ἔλαχε τὴν ἐν τοῖς οὖσι τάξιν, τὰ δὲ ἔσχατα καὶ πολυειδῆ τοῖς ἐσχάτοις. Οὐ γάρ ἐστιν ἡ τοῦ ὄντος φύσις μία καὶ ἁπλῆ καὶ ἀδιαίρετος· ἀλλ' ὥσπερ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἷς μὲν ὁ μέγας οὗτος οὐρανός, περιέχει δὲ πλῆθος ἐν ἑαυτῷ σωμάτων, καὶ συνεκτικὴ μὲν τοῦ πλήθους ἡ μονάς, ἐν δὲ τῷ πλήθει τάξις ἐστὶ τῆς προόδου καὶ τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ μέσα τὰ δὲ ἔσχατα τῶν αἰσθητῶν, καὶ πρὸ τούτων ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀπὸ τῆς μιᾶς τὸ πλῆθος ὑπέστη τῶν ψυχῶν,

4-9 cf. Plot. V 1 (10), 8.23-27 ‖ 9 καθηγεμὼν : sc. Syrianus ‖ 10 Hom., τ 179.

2 ὄντος P : ὄντως V ‖ δὲ τῆς P : spatium 5 litt. reliquit V ‖ 3 οὐ τὸν αὐτὸν P : αὐτὸν τὸν V ‖ 5 πεφηνέναι V : πεφηκέναι P ‖ 8 παντελεῖ P : παντελῆ V ‖ 9 τῆς περὶ P : περὶ τῆς V ‖ 10 ὀαριστὴς Portus : ὀαριστὺς PV (cf. *In Alc.*, p. 5.15) ‖ 13 ἀγράφοις V : ἀπογράφοις P ‖ 22 περιέχει P : περιέχων V ‖ 24 τῆς P : τίς V.

que vient à l'existence la multiplicité des âmes, parmi lesquelles les unes sont plus proches de leur principe universel, les autres ont un rang plus éloigné et d'autres remplissent l'intervalle entre les extrêmes ; de même faut-il, je pense, que, dans le domaine des êtres réellement êtres, les classes apparentées à l'Un et cachées demeurent établies dans la cause unique et toute première de l'univers, les autres procèdent jusqu'au bout de la multiplicité et de la totalité numérique, dans l'intermédiaire d'autres fassent le lien qui unit ces extrêmes ; et il ne faut pas faire correspondre les caractères propres des premières classes à ceux des secondes, ni ceux des inférieures à ceux des classes plus apparentées à l'Un, mais il faut que diverses soient les natures de ces diverses classes, autre leur rang dans cette procession et différent le mode d'apparition des classes secondes à partir des classes premières. En bref donc, l'un-qui-est procède de l'hénade qui est supérieure aux êtres, et engendre la classe des dieux dans son entier, c'est-à-dire l'intelligible, l'intellectif, le supracéleste et ce qui procède jusqu'aux dieux encosmiques ; et il faut aussi que chacune des conclusions fasse connaître une propriété du divin. Quoique l'ensemble des conclusions corresponde à l'ensemble des processions de l'un-qui-est, il n'y a pourtant, je pense, rien d'étonnant que certaines conclusions conviennent mieux à certaines processions, certaines autres à certaines autres. Car si certaines conclusions sont propres à des mondes divins déterminés, elles ne valent pas nécessairement pour la totalité des dieux ; tandis que si des conclusions valent pour la totalité des dieux, à bien plus forte raison, je pense, s'appliquent-elles à chacun d'eux.

Cela dit, si nous présentions Platon comme ayant traité d'une manière adventice la division des hiérarchies divines, et si nous ne montrions pas clairement que, dans ses dialogues autres que le *Parménide*, il célèbre également les processions des dieux du haut jusqu'en bas, tantôt dans des fictions mythiques, tantôt suivant d'autres modes d'exposition de la théologie, il serait

καὶ τούτων αἱ μὲν [ἐν] ἐγγυτέρω τῆς ἑαυτῶν ὁλότητος αἱ δὲ πορρωτέρω ἐτάχθησαν αἱ δὲ καὶ τὴν μεσότητα τῶν ἄκρων συμπεπληρώκασιν, οὕτως ἀνάγκη δήπου καὶ τῶν ὄντως ὄντων τὰ μὲν ἑνοειδῆ καὶ κρύφια τῶν γενῶν ἐνιδρῦσθαι τῇ μιᾷ καὶ πρωτίστῃ τῶν ὅλων αἰτίᾳ, τὰ δὲ εἰς τὸ πᾶν προεληλυθέναι πλῆθος καὶ τὸν ὅλον ἀριθμόν, τὰ δὲ τὸν σύνδεσμον αὐτῶν ἐν μέσῳ κατέχειν, καὶ μήτε τὰς τῶν πρώτων ἰδιότητας ἐφαρμόζειν τοῖς δευτέροις μήτε τὰς τῶν ὑφειμένων τοῖς ἑνικωτέροις, ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλας εἶναι τῶν δὲ ἄλλας δυνάμεις καὶ τάξιν ἐν τῇ προόδῳ ταύτῃ καὶ τῶν δευτέρων ἀπὸ τῶν πρώτων ἔκφανσιν. Ἵν' οὖν συνελόντες εἴπωμεν, τὸ ἓν ὂν πρόεισι μὲν ἀπὸ τῆς ἑνάδος τῆς πρὸ τῶν ὄντων, πᾶν δὲ τὸ θεῖον γένος ἀπογεννᾷ, τό τε νοητὸν καὶ τὸ νοερὸν καὶ τὸ ὑπερουράνιον καὶ τὸ μέχρι τῶν ἐγκοσμίων προεληλυθός · καὶ δεῖ καὶ τῶν συμπερασμάτων ἕκαστον ἰδιότητος εἶναι θείας γνωριστικόν. Εἰ δὲ καὶ πάντα πάσαις ἐφαρμόζει ταῖς τοῦ ἑνὸς ὄντος προόδοις, ἀλλ' οὐδὲν οἶμαι θαυμαστὸν [καὶ] τὰ μὲν ἄλλαις τὰ δὲ ἄλλαις [ὑποθέσεσι] μᾶλλον προσήκειν. Τὰ μὲν γὰρ ἴδιά τινων διακόσμων οὐκ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει πᾶσι τοῖς θεοῖς, τὰ δὲ αὖ | πᾶσιν ὑπάρχοντα πολλῷ δήπου μᾶλλον ἑκάστοις πάρεστιν.

Εἰ μὲν οὖν ἐπεισοδιώδη τῷ Πλάτωνι τὴν τῶν θείων τάξεων διαίρεσιν παρεισήγομεν καὶ μὴ σαφῶς αὐτὸν ἐπεδείκνυμεν κἂν τοῖς ἄλλοις διαλόγοις ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων ὑμνήσαντα τὰς τῶν θεῶν προόδους, ὁτὲ μὲν ἐν μυθικοῖς πλάσμασιν, ὁτὲ δὲ ἐν ἄλλοις θεολογικοῖς τρόποις,

1 ἐν om. f del. o^{x} : habent PV ‖ 2 πορρωτέρω PV^{s} mg. γρ. : πόρρω V ‖ 6 πλῆθος PV^{1} : πάθος V ‖ 7 πρώτων P : πρωτίστων V ‖ 15 δεῖ o^{2} : δὴ PV ‖ 18 καὶ del. o^{x} : habent PV ‖ ὑποθέσεσι seclusimus ‖ 23 τάξεων V : πράξεων P ‖ 26 μυθικοῖς nos (cf. supra, p. 21.3, 28.19) : ψυχικοῖς PV.

absurde de notre part de lui attribuer cette division non seulement de l'être mais aussi de l'un qui procède avec lui. Mais si, à partir des dialogues autres que le *Parménide*, nous montrons clairement, comme cela deviendra évident à mesure que nous avancerons, qu'il célèbre comme il faut toutes les royautés[1] des dieux, comment serait-il possible que dans la plus époptique de toutes ses œuvres[2], d'un côté il enseigne au moyen de la première hypothèse, l'éminence transcendante de l'Un par rapport à toutes les classes d'êtres (à savoir l'être en soi, l'être de l'âme, la forme, si l'on peut dire[3], et la matière) et que de l'autre il ne rende aucun compte des processions divines et de leur distinction bien ordonnée? En effet, ou bien il fallait ne considérer que les derniers degrés des processions divines, comment alors nous attacherions-nous au tout premier principe de préférence à tout le reste? Ou bien[4] <il fallait ne considérer que l'unique principe premier, comment alors> voudrions-nous révéler la multiplicité <des processions divines au moyen> des hypothèses qui leur sont propres, en négligeant la classe des dieux et les divisions qu'elle comporte? Ou bien il fallait considérer tous les degrés de la hiérarchie depuis le premier jusqu'au terme ultime de la dégradation, comment alors pourrions-nous laisser de côté sans la faire connaître la totalité des mondes divins qui forment les termes intermédiaires entre l'Un et tout ce qui a une part de divinité de quelque façon que ce soit? Car toutes ces difficultés tendent à montrer les graves défauts que ce traité dans son ensemble présente relativement à la science théologique.

Or, nous constatons que Socrate dans le *Philèbe* conseille *aux amoureux du spectacle* des êtres de rechercher sans cesse par la méthode de division non seulement les monades de tous les ordres universels mais aussi ce qui procède de ces monades en fait de dyades, triades et autres nombres quels qu'ils soient. Si nous compre-

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 143.

ἀτόπως ἂν αὐτῷ τὴν τοιαύτην τοῦ τε ὄντος καὶ μετὰ τούτου τῆς τοῦ ἑνὸς προόδου τὴν διαίρεσιν ἀνετίθεμεν · εἰ δὲ ἐκ τῶν ἄλλων διαλόγων ἐπιδείκνυμεν αὐτόν, ὡς ἔσται προελθοῦσιν ἡμῖν καταφανές, ἁπάσας τὰς τῶν θεῶν βασιλείας ὑμνήσαντα κατὰ τρόπον, πῶς οὐκ ἀδύνατον ἐν τῇ τῶν πραγματειῶν ἐποπτικωτάτῃ τὴν μὲν τοῦ ἑνὸς ἐξῃρημένην αὐτὸν παραδιδόναι διὰ τῆς πρώτης ὑποθέσεως πρὸς ἅπαντα τὰ γένη τῶν ὄντων ὑπεροχὴν καὶ τὸ ὂν αὐτὸ καὶ τὴν ψυχικὴν οὐσίαν καὶ τὸ εἶδος εἰ τύχοι καὶ τὴν ὕλην, ὑπὲρ δὲ τῶν θείων προόδων καὶ τῆς ἐν τάξει διακρίσεως αὐτῶν μηδένα πεποιῆσθαι λόγον ; Εἴτε γὰρ τὰ ἔσχατα μόνον ἔδει θεωρεῖν, πῶς τῆς πρωτίστης ἀρχῆς πρὸ τῶν ἄλλων ἐφηπτόμεθα ; Εἴτε *** τῶν οἰκείων ὑποθέσεων τὸ πλῆθος ἐκφαίνειν ἠξιοῦμεν, τὸ δὲ τῶν θεῶν γένος καὶ τὰς ἐν αὐτῷ διαιρέσεις παρελιμπάνομεν ; Εἴτε ⟨πάσας⟩ τὰς ἀπὸ τοῦ πρώτου μέχρι τῆς ἐσχάτης ὑποβάσεως φύσεις, πῶς τὰς ὅλας διακοσμήσεις τῶν θείων μέσας ὑφεστώσας τοῦ τε ἑνὸς καὶ τῶν ὁπωσοῦν ἐκθεουμένων ἀγνώστους ἀφίεμεν ; Ἅπαντα γὰρ ταῦτα τὴν ὅλην πραγματείαν ἐλλείπουσαν κατὰ τὴν περὶ τῶν θείων ἐπιστήμην ἀποδείκνυσι.

Καὶ μὴν καὶ ὁ ἐν Φιλήβῳ Σωκράτης παρακελεύεται τοῖς τῶν ὄντων φιλοθεάμοσι τῇ διαιρετικῇ μεθόδῳ τάς τε μονάδας ἀεὶ τῶν ὅλων διακόσμων ἐπιζητεῖν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῶν προϊούσας δυάδας ἢ τριάδας ἢ ἄλλους οὑστινασοῦν ἀριθμούς. Εἰ δὲ τοῦτο ὀρθῶς παρείληπται, δεῖ

14 = *Phaedr.* 246 D 7 ‖ 21-25 cf. *Phil.* 16 C 5-17 A 5 ‖ 22 = *Resp.*, V 475 E 4, cf. supra, pp. 35.1-2, 40.23-24.

6 ἐποπτικωτάτῃ P : ἐποπτικωτάτην V ‖ τοῦ ἑνὸς ἐξῃρημένην P : ἐξῃρημένην τοῦ ἑνὸς V ‖ 7 αὐτὸν f² : αὐτὴν PV ‖ 8 τὸ ὂν αὐτὸ P : αὐτὸ τὸ ὂν V ‖ 10 αὐτῶν V : αὐτὸν P ‖ 11 εἴτε P : ἢ V ‖ 13 lacunam signavimus ‖ 14 ἠξιοῦμεν P : ἀξιοῦμεν V ‖ 15 πάσας addidimus ‖ 16 ὑποβάσεως nos : ὑποστάσεως PV ‖ 18 ἐκθεουμένων P : ἐκθεωμένων V ‖ 24-25 οὑστινασοῦν V : ὁτινασοῦν P.

nons bien ce conseil, il faut sans doute que Parménide lui aussi, puisqu'il fait usage de la méthode dialectique et qu'il discourt sur l'un-qui-est, ni n'examine le multiple avant l'un, ni ne demeure au niveau de l'unique monade de ce qui existe, ni non plus d'une manière générale n'applique d'un coup toute la multiplicité de l'un-qui-est à l'Un qui est au-delà de tout ce qui existe ; au contraire, il doit révéler au premier rang les êtres secrets et les plus apparentés à l'Un, au rang intermédiaire les classes procédantes de dieux plus divisés que ceux qui sont suprêmement unifiés et assortis d'une unité plus parfaite que ceux qui sont au terme dernier de la procession, et au dernier rang ceux qui existent dans l'ultime division des puissances et, enfin, avec eux ce premier degré de l'être qui participe à la nature divine. En conclusion, si la première des hypothèses est relative à l'Un, que le discours montre comme au delà de tout multiple, il faut, ce me semble, que la deuxième hypothèse ne révèle pas l'être de la même manière indifférenciée et indistincte, mais qu'elle révèle tous les univers des êtres. Car la méthode de division ne permet pas d'appliquer à l'Un d'un seul coup tout le multiple, comme Socrate nous l'a enseigné dans le *Philèbe*.

En outre, nous pouvons établir le même résultat à partir de la manière aussi dont se présentent les démonstrations. En effet, l'évidence des premières conclusions dépend immédiatement du plus petit nombre possible de notions qui soient en même temps les plus simples possibles et les plus connues possibles, pour ainsi dire des notions communes[1] ; les conclusions qui suivent ces premières dépendent d'un plus grand nombre de notions plus compliquées ; car Parménide fait toujours usage des conclusions antécédentes pour la démonstration des conclusions suivantes, et il présente la concaténation

1. Dans l'*In Parm.* VI, col. 1092.19-34, 1099.39-1100.4, 1125.1-2, VII, 1180.13, Proclus appelle précisément « notion commune » la première conclusion de la première hypothèse, à savoir que l'un n'est pas multiple. Sur les « notions communes », cf. *infra*, p. 110, n. 4.

δήπου καὶ τὸν Παρμενίδην τῇ συμπάσῃ διαλεκτικῇ χρώμενον καὶ περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος διαλεγόμενον μήτε τὸ πλῆθος πρὸ τοῦ ἑνὸς ἐπισκοπεῖν μήτε μένειν ἐπὶ τῆς μιᾶς τῶν ὄντων μονάδος μηδ' ὅλως τῷ ἑνὶ τῷ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων τὸ σύμπαν εὐθὺς πλῆθος προσφέρειν τοῦ ἑνὸς ὄντος, ἀλλὰ πρῶτα μὲν ἐκφαίνειν τὰ κρυφίως ὄντα καὶ τῷ ἑνὶ συγγενέστατα, μέσα δὲ τὰ κατὰ τὴν πρόοδον τῶν θεῶν γένη τῶν μὲν ἄκρως ἡνωμένων διῃρημένα μᾶλλον τῶν δὲ ἐπὶ πᾶν προεληλυθότων τελεωτέραν ἕνωσιν λαχόντα, τελευταῖα δὲ τὰ κατὰ τὴν ἐσχάτην διαίρεσιν τῶν δυνάμεων ὑφεστηκότα καὶ αὐτὴν ἤδη μετὰ τούτων τὴν ἐκθεουμένην οὐσίαν. Εἰ τοίνυν ἡ πρώτη τῶν ὑποθέσεων περὶ τοῦ ἑνός ἐστιν, ὃ παντὸς ἐπέκεινα πλήθους ὁ λό|γος ἀπέφηνε, δεῖ δήπου τὴν μετὰ ταύτην μὴ τὸ ὂν ἀδιορίστως οὕτω καὶ ἀδιακρίτως ἐκφαίνειν, ἀλλὰ πάσας τὰς διακοσμήσεις τῶν ὄντων. Τὸ γὰρ ὅλον πλῆθος ὁμοῦ τῷ ἑνὶ προσφέρειν ὁ τῆς διαιρετικῆς τρόπος ἀποδοκιμάζει, καθάπερ ἡμᾶς ὁ ἐν τῷ Φιλήβῳ Σωκράτης ἐδίδαξεν.

Ἔτι τοίνυν κἀκ τοῦ τρόπου τῶν ἀποδείξεων τὸ αὐτὸ καταδησώμεθα. Τὰ μὲν γὰρ πρῶτα τῶν συμπερασμάτων δι' ἐλαχίστων ὡς οἷόν τε καὶ ἁπλουστάτων καὶ γνωριμωτάτων καὶ οἷον κοινῶν ἐννοιῶν εὐθὺς κατάδηλα γίνεται, τὰ δὲ τούτων ἐφεξῆς διὰ πλειόνων καὶ ποικιλωτέρων, τὰ δὲ ἔσχατα παντελῶς ἐστι συνθετώτατα· χρῆται γὰρ ἀεὶ τοῖς πρώτοις συμπεράσμασιν εἰς τὰς τῶν ἐχομένων ἀποδείξεις καὶ τῆς ἐν γεωμετρίᾳ τάξεως ἢ τοῖς ἄλλοις μαθήμασι

16-18 cf. supra, p. 44.21-25.

3 πρὸ o² : περὶ PV ‖ 8 ἡνωμένων PV³ mg : εἰρημένων V ‖ 10 τῶν δυνάμεων P : om. V ‖ 14 οὕτω nos : αὐτὸ PV ‖ 17 ὁ V : om. P ‖ 25 ἐχομένων V (cf. Kroll, *Philologus* 53, 1894, 417) : ἐχόντων P.

de ces conclusions comme un exemple dans le domaine de l'intellect de l'ordre qu'on trouve en géométrie et dans les autres disciplines mathématiques. Si donc les discours procurent une image des réalités *dont ils sont les interprètes*, et s'il y a une correspondance nécessaire entre le déroulement des démonstrations et la hiérarchie des réalités mises en évidence, je crois qu'il est nécessaire que les conclusions qui procèdent des prémisses les plus simples soient absolument de l'ordre des principes premiers et au niveau de l'Un, celles qui se plurifient sans cesse et qui sont suspendues à des démonstrations diverses sont le résultat plus lointain d'une procession qui entraîne l'*éloignement de l'Un*, si l'on peut dire. En effet, si des conclusions dérivées concernent certains objets, il est nécessaire que les conclusions antécédentes concernent aussi ces mêmes objets. En revanche, si des propositions primaires, immédiates et simples concernent certains objets, à ces mêmes objets il n'est pas nécessaire d'appliquer des propositions plus compliquées, obtenues par plus d'intermédiaires et plus éloignées du principe premier de ce qui existe. Il apparaît donc que les unes révèlent des ordres plus divins, plus unifiés, plus apparentés à l'Un, les autres des ordres inférieurs, déjà plurifiés, apparentés au multiple, car les démonstrations suivent chaque fois leurs causes et leurs prémisses. Si donc les conclusions premières sont causes des secondes, il y a un ordre de cause à effet dans la masse des conclusions : aussi tout mélanger et tout considérer sans distinction sous un seul point de vue, ne convient ni à la nature des choses ni à la compétence scientifique[1] de Platon.

1. Pour ce sens de ἐπιστήμη, cf. LSJ., *s. v.* I 2, et *infra*, p. 48.20-21, 59.12, 88, 2,7-8.

παράδειγμα προτείνει νοερὸν τὴν τῶν συμπερασμάτων τούτων πρὸς ἄλληλα συνάρτησιν. Εἰ τοίνυν οἱ λόγοι τῶν πραγμάτων εἰκόνα φέρουσιν ὧν εἰσὶν ἐξηγηταὶ καὶ ὡς ἔχουσιν αἱ [ἀπὸ] τῶν ἀποδείξεων ἀνελίξεις οὕτως ἀνάγκη καὶ τὰ δεικνύμενα τάξεως ἔχειν, ἀναγκαῖον οἶμαι τὰ μὲν δι' ἁπλουστάτων ἀρχόμενα πάντως ἀρχοειδέστατα καὶ τῷ ἑνὶ συνηνωμένα τετάχθαι, τὰ δὲ ἀεὶ πληθυόμενα καὶ ποικίλων ἀποδείξεων ἠρτημένα πορρώτερον προεληλυθέναι τῆς τοῦ ἑνὸς ἀποστάσεως, εἰ θέμις εἰπεῖν. Οἷς μὲν γὰρ ἂν ὑπάρχῃ τὰ δεύτερα συμπεράσματα, τούτοις ἀνάγκη καὶ τὰ πρὸ αὐτῶν ὑπάρχειν · οἷς δ' ἂν τὰ πρωτουργὰ καὶ αὐτοφυῆ καὶ ἁπλᾶ, τούτοις οὐκ ἀνάγκη καὶ τὰ συνθετώτερα παρεῖναι καὶ διὰ πλειόνων δεικνύμενα καὶ ὄντα πορρωτέρω τῆς τῶν ὄντων ἀρχῆς. Ἔοικεν ἄρα τὰ μὲν θειοτέρων εἶναι τάξεων ἐκφαντικὰ τὰ δὲ καταδεεστέρων, καὶ τὰ μὲν ἑνικωτέρων τὰ δὲ ἤδη πληθυομένων, καὶ τὰ μὲν μονοειδεστέρων τὰ δὲ πολυειδεστέρων. Αἱ γὰρ ἀποδείξεις ἐκ τῶν αἰτίων εἰσὶ καὶ τῶν πρώτων ἑκασταχοῦ. Εἰ τοίνυν τὰ πρότερα συμπεράσματα τῶν δευτέρων αἴτια, τάξις ἐστὶν αἰτίων καὶ αἰτιατῶν ἐν τῷ πλήθει τῶν συμπερασμάτων, καὶ πάντα συγχεῖν καὶ ἀδιορίστως ἐν ἑνὶ θεωρεῖν οὔτε τῇ φύσει τῶν πραγμάτων οὔτε τῇ τοῦ Πλάτωνος ἐπιστήμῃ προσήκει.

3 = *Tim.* 29 B 4-5 ‖ 9 = Plot. VI 6 (34), 1.1.

4 ἀπὸ seclusimus ‖ 9 εἰ ... εἰπεῖν V : om. P ‖ 10 δεύτερα nos : β' P δύο V ‖ 16 πληθυομένων V : πληθυνομένων P ‖ 20 συμπερασμάτων P : δευτέρων ////////// V (cf. supra, v. 19).

<11>

[*Interprétation de la deuxième hypothèse selon Syrianus*]

Une nouvelle fois, nous allons donc *sonder* ce problème par une autre voie et examiner où le raisonnement *sonne faux*. En effet, affirmons, s'il vous plaît, que les conclusions de cette deuxième hypothèse sont relatives à l'être réellement être et accordons-nous sur ce point pour commencer. Mais, puisque cet être est multiple et non pas un purement et simplement comme est l'Un supérieur aux êtres — car *l'être reçoit l'unité à la manière d'un effet*, comme l'Étranger d'Élée nous l'a appris dans le *Sophiste* et comme ont l'habitude de le répéter nos adversaires[1] eux-mêmes quand ils établissent que le premier principe est *Un*, l'intellect est *un-multiple*, l'âme est *un et multiple*, les corps sont multiples et un — puisque donc, chose mille fois redite[2], avec l'unité le multiple aussi se trouve dans l'être réellement être, oseront-ils dire que ces conclusions portent sur le tout de l'être mais non plus sur ses parties, ou bien à la fois sur le tout et sur ses parties? <Et si elles portent à la fois sur le tout et sur ses parties,> de nouveau nous leur demanderons s'ils sont prêts à accorder toutes ces conclusions dans le cas de chacune des parties de l'être, ou bien s'ils les distribuent les unes à certaines parties les autres à certaines autres? Si donc ils pensent que chaque conclusion porte seulement sur le tout de l'être, alors l'être sera le produit des non-êtres, le mû des non-mus, l'immuable de ce qui est dépourvu de stabilité, tout sera sans exception le produit de ses contraires, et nous ne pourrrons plus être en accord avec le raisonnement de Parménide qui dit que d'une certaine manière les parties de l'un-qui-est sont des touts et que chacune de ces parties est « un » et « qui est » comme le tout de l'être. Si d'autre part nous faisons porter toutes les

1. Ces adversaires sont Plotin et les Plotiniens de stricte observance, cf. *supra*, p. LXXVIII-LXXIX.

2. Même expression, *De prov.* § 62.7, *In Remp.* II, p. 226.23, *In Parm.* II, col. 736.37-38.

⟨ια′⟩

Πάλιν δὴ οὖν αὐτὸ καθ' ἑτέραν ὁδὸν περικρούσωμεν καὶ ὅπῃ σαθρὸν φθέγγεται τῇ διανοίᾳ θεωρήσωμεν. Λεγέσθω γὰρ εἰ βούλει τὰ τῆς ὑποθέσεως ταύτης συμπεράσματα περὶ τοῦ ὄντως ὄντος καὶ συγκεχωρήσθω παρ' ἡμῶν τὴν πρώτην. Ἀλλ' ἐπειδὴ τοῦτο πλῆθός ἐστι καὶ οὐχ ἓν αὐτὸ μόνον, ὥσπερ τὸ πρὸ τῶν ὄντων ἕν — τὸ γὰρ ὂν πεπονθός ἐστι τὸ ἕν, ὥσπερ καὶ ὁ Ἐλεάτης ξένος ἡμᾶς ἐν Σοφιστῇ περὶ τούτων ἀνεδίδαξε καὶ παρ' αὐτοῖς εἴωθε θρυλλεῖσθαι, τὸ μὲν πρῶτον ἓν τιθεμένοις, τὸν δὲ νοῦν ἓν πολλά, τὴν δὲ ψυχὴν ἓν καὶ πολλά, τὰ δὲ σώματα πολλὰ καὶ ἕν — ἐπειδὴ τοίνυν, τὸ [μὲν] μυριόλεκτον τοῦτο, μετὰ τῆς ἑνώσεως καὶ πλῆθός ἐστιν ἐν τῷ ὄντως ὄντι, πότερον τῷ μὲν ὅλῳ ταῦτα φήσουσιν ἐφαρμόζειν τοῖς δὲ μέρεσιν οὐκέτι τοῦ ὄντος ἢ καὶ τῷ ὅλῳ καὶ τοῖς μέρεσι ; ⟨Καὶ εἰ τῷ ὅλῳ καὶ τοῖς μέρεσι,⟩ πάλιν αὐτοὺς ἐρησόμεθα πότερον ἑκάστῳ πάντα τῶν τοῦ ὄντος μερῶν ἀποδώσουσιν ἢ τὰ μὲν ἄλλοις διανεμοῦσι τὰ δὲ ἄλλοις τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν. Εἰ μὲν τοίνυν τῷ ὅλῳ μόνον ἀξιώσουσιν ἕκαστον προσαρμόττειν, τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντων ἔσται καὶ τὸ κινούμενον ἐξ ἀκινήτων καὶ τὸ ἑστὼς ἐκ τῶν ἐστερημένων τῆς στάσεως καὶ πάντα ἁπλῶς ἐκ τῶν ἀντικειμένων, καὶ οὐκ ἂν ἔτι τῷ Παρμενίδου λόγῳ συνᾴδοιμεν, ὃς καὶ τὰ μέρη τοῦ ἑνὸς ὄντος ὅλα πως εἶναί φησι καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἕν τε καὶ ὂν ὑπάρχειν τῷ ὅλῳ παραπλησίως. Εἰ δὲ ἑκάστῳ τὰ πάντα

2-3 = *Theaet.* 179 D 3-4, *Phil.* 55 C 6-7 ; cf. Iambl., *De myst.* VIII 5, p. 268.12-13 des Places ‖ 7-8 = *Soph.* 245 B 7-8 ‖ 10-11 = Plot. V 1 (10), 8.25-26 ‖ 23-25 cf. *Parm.* 142 C 7-143 A 3.

1 ια′ V[x mg] : om. PV ‖ 2 δή P : δὲ V ‖ περικρούσωμεν P : περικρούσομεν V ‖ 7 ὥσπερ P : ὥσπερ καὶ V (cf. infra, v. 8) 12 μὲν seclusimus ‖ 15 τοῦ P : om. V ‖ 16 καὶ εἰ ... μέρεσι add. Bessarion : om. PV ‖ ἐρησόμεθα fn : ἐρησώμεθα P om. V.

conclusions sur chacune des parties de l'être sans en excepter aucune, comment le sommet et le point le plus unifié de l'être pourra-t-il contenir une totalité et une insaisissable multiplicité de parties? Comment pourra-t-il contenir tout ensemble la totalité du *nombre*, de la *figure*, du *mouvement*, du *repos*, et pour le dire en bref, toutes les formes et tous les genres? Car voilà des choses bien différentes les unes des autres, et affirmer ce qui précède est impossible[1]. Dans ce cas, nous verrons multipliés d'une même manière les êtres qui sont proches de l'Un comme ceux qui en sont loin, et le tout premier ne sera pas moins multiple que le dernier comme le dernier ne sera pas moins un que le tout premier, et les intermédiaires ne seront pas différents des extrêmes sous le rapport de la division. Puis donc qu'il ne convient ni de faire porter cet ensemble multiple de conclusions au seul tout de l'être, ni de les appliquer toutes de semblable manière à toutes les parties de l'être, reste, ce me semble, que doivent correspondre chacune les conclusions et les parties de l'être.

Cela étant, il est nécessaire que l'énumération des conclusions ou bien ne présente aucun ordre ou bien comporte de l'ordre. Mais s'ils prétendent qu'elle ne présente aucun ordre, ils énonceront une thèse qui ne convient ni à la dialectique, ni à la méthode des démonstrations, qui toujours donne naissance à ce qui est second à partir de ce qui est premier, ni à la compétence scientifique de Platon qui, en toute question, suit le chemin des degrés du réel. Et s'ils prétendent qu'elle comporte de l'ordre, je pense qu'elle doit absolument commencer ou bien par ce qui est premier par nature, ou bien par ce qui est dernier. Mais si elle commence par ce qui est dernier par nature, l'un-qui-est sera considéré en dernier lieu, tandis que le mû dans le temps le sera en premier lieu. Or, c'est impossible, car nécessairement

1. Ἀδύνατα (*scil.* ἐστιν) λέγειν, neutre pluriel au lieu du neutre singulier attendu, tour qui n'est pas inconnu de la prose classique, cf. Ed. Schwyzer-A. Debrunner, *Griechische Grammatik* II, München 1950, p. 606.

δώσομεν καὶ οὐδὲν ὅτι μὴ πάντα ποιήσομεν, πῶς τὸ ἀκρότατον τοῦ ὄντος καὶ τὸ ἑνικώτατον ὁλότητα καὶ μερῶν ἕξει πλῆθος ἀπερίληπτον ; Πῶς δὲ ὁμοῦ καὶ ἀριθμὸν τὸν ὅλον καὶ σχῆμα καὶ κίνησιν καὶ στάσιν καί, ὡς συνελόντι φάναι, τὰ εἴδη πάντα καὶ τὰ γένη ; Ταῦτα γὰρ διαφέρει τε ἀλλήλων καὶ ἀδύνατα λέγειν. Ἔσται δὴ οὖν ἡμῖν ὁμοίως πεπληθυσμένα τά τε ἐγγὺς τοῦ ἑνὸς καὶ τὰ πόρρω, καὶ οὐ παρ' ἔλαττον πλῆθος τοῦ ἐσχάτου τὸ πρώτιστον οὐδὲ αὖ παρ' ἔλαττον ἓν ἔσται τοῦ πρωτίστου τὸ ἔσχατον καὶ τὰ μέσα τῶν ἄκρων κατὰ τὴν διαίρεσιν ἀδιάφορα. Ὅτε τοίνυν μήτε τῷ ὅλῳ μόνῳ ἀποδιδόναι προσήκει τῶν συμπερασμάτων τὸ σύμπαν τοῦτο πλῆθος μήτε ἐν πᾶσι πάντα παραπλησίως | ποιεῖν τῶν τοῦ ὄντος μερῶν, λείπεται δήπου τὰ μὲν ἄλλοις τὰ δὲ ἄλλοις ἐφαρμόζειν.

Οὐκοῦν ἀναγκαῖον ἢ ἄτακτον εἶναι τὴν τῶν συμπερασμάτων ἀπαρίθμησιν ἢ τεταγμένην · ἀλλ' εἰ μὲν ἄτακτον φήσουσιν, οὔτε τῇ διαλεκτικῇ προσήκοντα λόγον ἐροῦσιν οὔτε τῷ τρόπῳ τῶν ἀποδείξεων ἐκ τῶν προτέρων ἀεὶ τοῖς δευτέροις διδόντι τὴν γέννησιν οὔτε τῇ τοῦ Πλάτωνος ἐπιστήμῃ πανταχοῦ συνοδεύοντος τῇ τάξει τῶν πραγμάτων · εἰ δὲ τεταγμένην, ἀναγκαῖον οἶμαι πάντως ἢ ἀπὸ τῶν πρώτων ἄρχεσθαι κατὰ φύσιν ἢ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων · ἀλλ' εἰ μὲν ἀπὸ τῶν ἐσχάτων, ἔσται τὸ μὲν ἓν ὂν ἔσχατον, τὸ δὲ κατὰ χρόνον κινούμενον πρώτιστον. Τοῦτο μὴν ἀδύνατον · τὸ μὲν γὰρ χρόνου μετέχον καὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος πολλῷ

3 ἀριθμὸν : cf. *Parm.* 143 C 1-144 A 9 ‖ 4 σχῆμα : cf. *Parm.* 144 E 7-145 B 5 ‖ κίνησιν καὶ στάσιν : cf. *Parm.* 145 E 7-146 A 8 ‖ 23-25 cf. *Parm.* 142 B 1-C 7 et 151 E 3-155 D 6 et infra, p 50.2-5.

11 μόνῳ V : μόνον P ‖ 19 τῷ τρόπῳ P^{1}V : om. P ‖ 25 μὴν nos : μὲν PV.

ce qui participe du temps participe aussi a fortiori de l'un-qui-est, alors que ce qui participe de l'un-qui-est ne participe pas nécessairement aussi du temps, ce qui revient à situer l'un-qui-est au delà du temps. Si donc l'énumération commence à partir de l'un-qui-est et se termine par ce qui participe du temps, elle procède de haut en bas à partir des tout premiers degrés de l'être jusqu'aux dernières parties de l'être réellement être. Il en résulte que les toutes premières conclusions doivent porter sur les tout premiers degrés de l'être, pour la même raison les conclusions intermédiaires sur les degrés intermédiaires, la dernière évidemment sur le dernier degré, puisqu'il faut, comme ce raisonnement l'a montré, distribuer les conclusions selon les degrés de l'être et[1] faire commencer cette distribution à partir des degrés les plus élevés.

Bien plus, l'ordre des hypothèses constitue, je pense, une preuve suffisante de ce que nous affirmons. En effet, l'hypothèse relative à l'Un qui transcende toute multiplicité a été placée au tout premier rang, et c'est à partir d'elle que le déroulement de tous les raisonnements prend son essor ; puis au deuxième rang après celle-ci, vient l'hypothèse relative aux êtres réellement êtres et à l'hénade participée par eux ; au troisième rang, suit l'hypothèse relative à l'âme, qu'il s'agisse de l'âme tout entière ou non ; car ce point a été très bien mis en lumière par notre Maître qui a aussi montré que le discours relatif aux âmes universelles se trouve déjà compris dans la deuxième hypothèse[2]. Si donc ces trois hypothèses progressent selon un ordre conforme à la nature des choses, il est clair que ce qui est premier dans la deuxième hypothèse est congénère à l'hypothèse qui la précède, et ce qui est dernier, à l'hypothèse qui la suit.

1. Μὲν ... καί, cf. Denniston, p. 374.
2. Cette innovation de Syrianus est aussi signalée dans l'*In Parm.* VII, col. 1217.13-15.

πρότερον ἀνάγκη μετέχειν, τὸ δὲ τοῦ ἑνὸς ὄντος μετειληφὸς οὐκ ἀνάγκη καὶ τοῦ χρόνου μετέχειν· ἐπέκεινα ἄρα τοῦ χρόνου τὸ ἓν ὄν ἐστιν. Εἰ τοίνυν ἄρχεται μὲν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὄντος, καταλήγει δὲ εἰς τὸ τοῦ χρόνου μετέχον, ἄνωθεν κἀκ τῶν πρωτίστων ἄχρι τῶν ἐσχάτων πρόεισι τοῦ ὄντως ὄντος μερῶν· ὥστε τὰ μὲν πρώτιστα τῶν συμπερασμάτων ἐπὶ τὰς πρωτίστας ἀνενεκτέον τάξεις, τὰ δὲ μέσα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐπὶ τὰς μέσας, τὸ δὲ ἔσχατον δῆλον ὡς ἐπὶ τὰς ἐσχάτας, ἐπείπερ ἀναγκαῖον, ὡς ὁ λόγος ἀπέφηνεν, ἄλλα μὲν ἄλλαις διανέμειν καὶ ἄρχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀκροτάτων τὴν τοιαύτην διανομήν.

Καὶ μὴν καὶ ἡ τῶν ὑποθέσεων τάξις ἱκανόν, οἶμαι, τεκμήριόν ἐστιν ὧν λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ περὶ τοῦ ἑνὸς ὃ πλήθους ἐστὶ παντὸς ἐξῃρημένον πρωτίστην ἔλαχε τάξιν καὶ ἀπ' αὐτῆς ἡ τῶν λόγων ἁπάντων ἀνέλιξις ὥρμηται, δευτέραν δὲ ἄρα μετὰ ταύτην ⟨ἡ⟩ περὶ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῆς μετεχομένης ὑπὸ τούτων ἑνάδος, τρίτην δὲ ἐφεξῆς ἡ περὶ τῆς ψυχῆς, εἴτ' οὖν ἁπάσης εἴτε καὶ μή· καὶ γὰρ τοῦτο παγκάλως τῷ ἡμετέρῳ καθηγεμόνι δέδεικται, καὶ ὡς προείληπται ὁ περὶ τῶν ὅλων ψυχῶν λόγος κατὰ τὴν δευτέραν ὑπόθεσιν. Εἰ τοίνυν κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν ἡ τῶν τριῶν τούτων ὑποθέσεων τάξις προελήλυθε, δῆλον ὅτι τὰ μὲν πρῶτα τῆς δευτέρας τῇ πρὸ αὐτῆς συμφυόμενα, τὰ δὲ ἔσχατα τῇ μετ' αὐτήν. Καὶ τί γὰρ ἂν

13-15 cf. *Parm.* 137 C 4-142 A 8 || 16-17 cf. *Parm.* 142 B 1-155 E 3 || 17-18 cf. *Parm.* 155 E 4-157 B 5 || 19 καθηγεμόνι : sc. Syriano.

1-2 τὸ δὲ... μετέχειν P : spatium 18 litt. reliquit V || 4 τοῦ χρόνου P[1]V : τοὺς χρόνους P || μετέχον P : μετέχειν V || 5-6 τοῦ ὄντως ὄντος P : τῶν ὄντως ὄντων V || 7 ἀνενεκτέον V : ἀνεκτέον P || 9 ὁ P : om. V || 10 ἄλλαις P : ἄλλας V || 13 ἡ μὲν V : ἡμῖν P || 14 πρωτίστην V : πρωτίστως P || 16 ἡ add. o[2] : om. PV || 17 καὶ τῆς μετεχομένης P : κατεχομένης V || 19 ἡμετέρῳ V : om. P || 24 συμφυόμενα V : φυόμενα P.

Et, en effet, ceux qui ne sont pas tout à fait sans expérience de ces raisonnements trouveraient-ils quelque chose qui soit plus apparenté à l'Un que l'un-qui-est, premier résultat mis en évidence par les conclusions de la deuxième hypothèse? Trouveraient-ils quelque chose qui soit plus allié à l'âme que ce qui participe du temps d'une manière divisée[1], dernier résultat acquis dans cette hypothèse? Car vivre dans le temps est le fait aussi bien des âmes particulières que des âmes universelles, et l'un-qui-est se place au premier rang de ce qui participe de l'Un et, par sa conjonction avec l'être, il dépasse en nombre[2] l'hénade imparticipable. La deuxième hypothèse étant donc intermédiaire, si les extrêmes sont apparentés aux extrêmes, nous ferons correspondre, n'est-ce pas, aux intermédiaires les intermédiaires. En effet, elle commence avec l'un-qui-est et progresse à travers toutes les classes d'être qui le suivent jusqu'à ce qu'elle soit parvenue au degré de l'être qui participe du temps.

Davantage encore, en partant de ce qu'admettent communément ceux des exégètes des écrits platoniciens qui se montrent bons théologiens, nous pensons pouvoir établir les mêmes résultats que ceux qui ont été exposés précédemment. En effet, Plotin, dans son traité *Sur les nombres*, cherchant si les êtres sont venus à l'existence avant les nombres ou les nombres avant les êtres, dit expressément que le tout premier être existe avant les nombres et qu'il engendre le nombre divin[3]. Si donc Plotin s'exprime ici correctement, et si l'être est générateur du premier nombre et le nombre produit par l'être, il ne faut pas renverser l'ordre de ces genres-là, ni les ramener à un seul type d'exister ni, alors que Platon fait venir à l'être séparément l'un-qui-est et séparément le nombre, rapporter au même degré de l'être l'une et l'autre de ces conclusions. Car, il n'est aucunement

1. C'est-à-dire, selon les diverses parties du temps, passé, présent, avenir, cf. *Parm.* 153 B 8-155 D 6. Il s'agit des âmes universelles.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 143.

φανείη τοῖς μὴ παντάπασι τῶν τοιούτων λόγων ἀπείροις ἢ τοῦ ἑνὸς ὄντος, ὃ πρῶτον ἐκφαίνεται τῶν τῆς δευτέρας συμπερασμάτων, τῷ ἑνὶ συγγενέστερον, ἢ τοῦ χρόνου μεριστῶς μετέχοντος, ὃ τῶν ἐν αὐτῇ δεικνυμένων | ἐστὶν ἔσχατον, τῇ ψυχῇ προσεχέστερον ; Καὶ γὰρ ταῖς μερικαῖς ψυχαῖς τὸ ζῆν κατὰ χρόνον, ὥσπερ καὶ ταῖς ὅλαις, καὶ τὸ ἓν ὂν τὸ πρώτως ἐστὶ μετασχὸν τοῦ ἑνὸς καὶ τῇ τοῦ ὄντος συναρτήσει τῆς ἀμεθέκτου πλεονάσαν ἑνάδος. Εἰ δὲ μέσης οὔσης ταύτης τῆς ὑποθέσεως τὰ ἄκρα τοῖς ἄκροις οἰκεῖα, καὶ τὰ μέσα δήπου τοῖς μέσοις ἐφαρμόσομεν· ἀρχομένη γὰρ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὄντος διὰ πάντων πρόεισι τῶν μετ' αὐτὸ γενῶν, ἄχρις ἂν εἰς τὴν τοῦ χρόνου μετέχουσαν καταλήξῃ φύσιν.

Καὶ μὲν δὴ καὶ ἐκ τῶν κοινῶν ὁμολογημάτων τοῖς τὰ θεῖα δεινοῖς τῶν τὰ Πλάτωνος ἐξηγουμένων ἡγούμεθα τὸ αὐτὸ δεικνύναι τοῖς ἔμπροσθεν εἰρημένοις. Πλωτῖνος μὲν γὰρ ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀριθμῶν βιβλίῳ ζητήσας πότερον τὰ ὄντα πρὸ τῶν ἀριθμῶν ὑφέστηκεν ἢ πρὸ τῶν ὄντων οἱ ἀριθμοί, λέγει διαρρήδην ὅτι τὸ πρώτιστον ὂν πρὸ τῶν ἀριθμῶν ὑπέστη καὶ ὡς γεννᾷ τὸν θεῖον ἀριθμόν. Εἰ δὲ ταῦτα ἐκεῖνος ὀρθῶς διατάττεται, καὶ γεννητικὸν μέν ἐστι τὸ ὂν τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ πρώτου, παράγεται δὲ ὁ ἀριθμὸς ὑπὸ τοῦ ὄντος, οὐ δεῖ συγχεῖν τὴν τάξιν τῶν γενῶν τούτων οὐδὲ εἰς μίαν ὑπόστασιν συνάγειν, οὐδὲ τοῦ Πλάτωνος ἰδίᾳ μὲν τὸ ἓν ὂν παράγοντος, ἰδίᾳ δὲ τὸν ἀριθμόν, ἑκάτερον τῶν συμπερασμάτων εἰς τὴν αὐτὴν τάξιν ἀναφέρειν· τὸ γὰρ

2-5 cf. *Parm.* 142 B 1-C 7 et 151 E 3-155 D 6 et supra, p. 48. 23-25 ‖ 15-19 Plot. VI 6 (34), 9 et 16.

2 ἢ P : ὃ V ‖ 4 μετέχοντος nos (cf. infra, v. 12) : ἔχον PV ‖ αὐτῇ V : ταύτῃ P ‖ 7 τὸ P : ὃ V ‖ 8 συναρτήσει V : συναντήσει P ‖ τῆς P : τοῦ V ‖ 12 ἄχρις P : μέχρις V ‖ χρόνου P : φθόνου V ‖ καταλήξῃ P : καταντήσῃ V ‖ 13 μὲν P : τὰ μὲν V (cf. infra, v. 14) ‖ ἐκ V : om. P ‖ 14 τὰ P : om. V ‖ 17-18 ὄντων... πρὸ τῶν P : om. V ‖ 25 αὐτὴν P : τοιαύτην V.

permis que la cause et l'effet aient même nature ou même rang, mais ils sont distincts l'un de l'autre, comme aussi la connaissance que l'on en a ; pour ces deux, il n'y a ni un seul type d'être ni une seule représentation rationnelle. Porphyre, à son tour, après Plotin, dans son traité *Des principes*[1], par nombre d'excellents raisonnements démontre que l'intellect est éternel et que néanmoins il possède en lui-même quelque chose aussi de supérieur à l'éternel ; il démontre encore que ce qui dans l'intellect est supérieur à l'éternel est uni à l'Un (car l'Un est éternellement au delà de toute éternité) et que l'éternel tient le deuxième ou plutôt le troisième rang dans l'intellect, car je pense qu'il faut placer l'éternité entre ce qui est supérieur à l'éternel et l'éternel. Mais laissons cela de côté pour l'instant[2]. Toutefois de ce qui a été dit bornons-nous à retenir que l'intellect possède en lui-même quelque chose de supérieur à l'éternel. Cela admis, demandons au *père de ce raisonnement* si ce quelque-chose-là c'est non seulement de *l'un-qui-est*, mais aussi du *tout et* des *parties*, une *multiplicité* entière, un *nombre*, une *figure*, du *mouvement* et du *repos*, ou bien si nous devons lui appliquer certaines de ces conclusions et point les autres. En effet, les lui appliquer toutes est impossible, car tout mouvement intellectif se situe dans l'éternité comme aussi tout repos intellectif. Donc, si les uns s'appliquent et non les autres, il est clair qu'il faut examiner aussi les autres degrés contenus dans l'intellect et n'appliquer chacune des conclusions qu'au degré auquel évidemment elle convient le mieux. Car l'intellect n'est pas un numéri-

1. Ce traité de Porphyre n'est connu, sauf erreur, que par cette citation, cf. R. Beutler, dans P. W., *s. v. Porphyrios* 21), Bd. XXII 1, col. 288. 56 ss. Il est catalogué dans la *Suda*, t. IV, p. 178.19 Adler : περὶ ἀρχῶν β'. Voir aussi J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand 1913, p. 68, et W. Theiler, *Porphyrios und Augustin* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft X 1), Halle 1933, p. 15, n. 4, réimprimé dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 178, n. 38.

2. Expression appartenant à la langue des orateurs, cf. Démosthène 21. 89.

αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατὸν οὐδαμῶς θέμις ἢ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἢ τάξιν ἔχειν, ἀλλὰ διώρισται μὲν ταῦτα ἀπ' ἀλλήλων, διακέκριται δὲ καὶ ἡ περὶ αὐτῶν ἐπιστήμη καὶ οὔτε μία φύσις αὐτῶν οὔτε λόγος εἷς. Πορφύριος δὲ αὖ μετὰ τοῦτον ἐν τῇ Περὶ ἀρχῶν πραγματείᾳ τὸν νοῦν εἶναι μὲν αἰώνιον ἐν πολλοῖς καὶ καλοῖς ἀποδείκνυσι λόγοις, ἔχειν δὲ ὅμως ἐν ἑαυτῷ καὶ προαιώνιόν ⟨τι · καὶ τὸ μὲν προαιώνιον⟩ τοῦ νοῦ τῷ ἑνὶ συνάπτειν (ἐκεῖνο γὰρ ἦν ἐπέκεινα παντὸς αἰῶνος) τὸ δὲ αἰώνιον δευτέραν ἔχειν, μᾶλλον δὲ τρίτην ἐν ἐκείνῳ τάξιν · δεῖ γάρ, οἶμαι, τοῦ προαιωνίου καὶ τοῦ αἰωνίου τὸν αἰῶνα μέσον ἱδρῦσθαι. Ἀλλὰ μήπω τοῦτο · τοσόνδε δὲ ὅμως ἐκ τῶν εἰρημένων λάβωμεν, ὅτι δὴ καὶ ὁ νοῦς ἔχει τι κρεῖττον ἐν ἑαυτῷ τοῦ αἰωνίου · καὶ τοῦτο λαβόντες ἐρώμεθα τὸν τοῦ λόγου πατέρα πότερον καὶ τοῦτο οὐ μόνον ἓν ὄν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλον καὶ μέρη καὶ πλῆθος πᾶν καὶ ἀριθμὸς καὶ σχῆμα καὶ κινούμενον καὶ ἑστώς, ἢ τὰ μὲν αὐτῷ τῶν συμπερασμάτων προσοίσομεν, τὰ δὲ οὔ. Πάντα μὲν γὰρ ἀδύνατον · πᾶσα γὰρ νοερὰ κίνησις ἐν αἰῶνι, καὶ στάσις ὡσαύτως · εἰ δὲ τὰ μέν, τὰ δ' οὔ, δῆλον ὅτι καὶ τὰς ἄλλας ἐν τῷ νῷ τάξεις διερευνητέον καὶ τῶν συμπερασμάτων ἕκαστον | ἀνενεκτέον ἐπ' ἐκείνην ᾗ ἂν μάλιστα φαίνηται προσῆκον · ὁ γὰρ νοῦς οὐχ ἕν ἐστιν

4-11 cf. Porph., *Hist. Phil.* fr. XVIII, p. 15.1-14 Nauck[2] ; *El. theol.*, prop. 87-88 ‖ 11 cf. infra, III capp. 17-18 ‖ 14 = *Symp.* 177 D 5 ‖ πατέρα : sc. Porphyrium ‖ 15 ἓν ὄν : cf. *Parm.* 142 B 5-C 7 ‖ ὅλον καὶ μέρη : cf. *Parm.* 142 C 7-D 9 ‖ πλῆθος : cf. *Parm.* 142 D 9-143 A 3 ‖ 16 ἀριθμός : cf. *Parm.* 143 C 1-144 A 9 ‖ σχῆμα : cf. *Parm.* 144 E 7-145 B 5 ‖ 16-17 κινούμενον καὶ ἑστώς : cf. *Parm.* 145 E 7-146 A 8.

4 τοῦτον P : τούτων V ‖ 7 τι ... προαιώνιον addidimus ‖ 9 ἔχειν PV[1] : ἔχει V ‖ ἐν P : om. V ‖ 14 οὐ μόνον P : om. V ‖ 15 ὅλον sz : ὅλου PV ‖ μέρη P : μέρους V ‖ 17-18 προσοίσομεν P : προοίσομεν V ‖ 18 ἀδύνατον V : ἀδύνατα P ‖ 21 ἀνενεκτέον P : ἀνεκτέον V ‖ 22 φαίνηται P : φαίνεται V.

quement et indivisible comme, je crois, l'ont cru quelques anciens, mais il enveloppe toute la procession de l'un-qui-est. Maintenant, venant en troisième après Plotin et Porphyre, le divin Jamblique, dans son *traité Sur les dieux*[1], a critiqué ceux qui transportent dans les intelligibles les genres de l'être, pour la raison que le nombre de ces genres et leur variété les rejettent plus loin de l'Un que les intelligibles. Il a donc enseigné ensuite à partir de quel ordre il convient de placer ces genres de l'être ; en effet, ils sont produits vers le plus bas degré de l'ordre intellectif par les dieux de cet ordre. Quant à voir comment les genres de l'être à la fois se trouvent dans les intelligibles et ne s'y trouvent pas, ce point sera éclairci dans la suite. Mais si, comme Jamblique l'expose, les intelligibles transcendent ces genres de l'être, a fortiori, je pense, ils transcendent *la similitude et la dissimilitude*, *l'égalité et l'inégalité*. On le voit : chacune des conclusions n'a jamais pu s'appliquer indifféremment à toutes les réalités, ni recouvrir tout le plan intelligible ou tout le plan intellectif. En conclusion, ce qu'ont dit les meilleurs des exégètes, en philosophant dans leur propre ligne, met en pleine lumière non seulement la multiplicité des mondes divins mais aussi le processus de distinction *par articulations naturelles* des raisonnements platoniciens.

Outre ce qui a été dit (s'il faut encore ajouter quelque chose !), il y aura une grande quantité de difficultés auxquelles nous ne pourrons même pas trouver une cause raisonnable, et même sans le vouloir nous allons

1. Ce traité Περὶ Θεῶν est cité par Jamblique lui-même dans le *De myst.* VIII 8, p. 271.13, et le *Protrept.* 21, p. 120.7 (avec la conjecture de A. D. Nock, *Sallustius*, p. xcvi. n. 1). Outre cette citation de la *Théol. plat.*, une autre se trouve chez Damascius, *De princ.* I, p. 132.13. C'est probablement ce même traité qui a aussi inspiré Macrobe, *Saturn.* I 17-23.

ἀριθμῷ καὶ ἄτομον, ὥς πού τισι τῶν παλαιῶν δοκεῖ, ἀλλὰ σύμπασαν περιέχει τὴν τοῦ ἑνὸς ὄντος πρόοδον. Ἐκ τρίτων δὴ οὖν ἡμῖν μετὰ τούτους ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος ἐν τῇ Περὶ θεῶν πραγματείᾳ τοὺς τὰ γένη τοῦ ὄντος ἐν τοῖς νοητοῖς ἀποτιθεμένους ᾐτιάσατο· καὶ γὰρ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν καὶ τὴν ποικιλίαν πορρωτέρω βεβλῆσθαι τοῦ ἑνός. Ποῦ τοίνυν ταῦτα πρώτως ὑποτίθεσθαι προσήκει διδάσκων ἐπήνεγκε· πρὸς γὰρ τῷ τέλει τῆς νοερᾶς τάξεως ὑπὸ τῶν ἐκεῖ θεῶν ταῦτα παράγεται. Πῶς μὲν οὖν τὰ γένη τοῦ ὄντος καὶ ἔστιν ἐν ἐκείνοις καὶ οὐκ ἔστιν, ἐν τοῖς ὕστερον ἔσται καταφανές. Εἰ δ', ὥσπερ ἐκεῖνος διατάττεται, τὰ νοητὰ τῶν γενῶν τούτων ἐξῄρηται, πολλῷ δήπου μᾶλλον καὶ ὁμοιότητος καὶ ἀνομοιότητος καὶ ἰσότητος καὶ ἀνισότητος. Οὐκ ἄρα ἦν ἕκαστον τῶν συμπερασμάτων ἅπασιν ὡσαύτως ἐφαρμόζειν οὐδὲ ἐπὶ πᾶν τὸ νοητὸν πλάτος ἢ νοερὸν ἀναπέμπειν. Ὥστε καὶ ἐξ ὧν εἰρήκασιν ἰδίᾳ φιλοσοφοῦντες οἱ τῶν ἐξηγητῶν ἄριστοι τό τε πλῆθος ἀναφαίνεται τῶν θείων διακόσμων καὶ ἡ τῶν Πλατωνικῶν λόγων κατ' ἄρθρα προϊοῦσα διάκρισις.

Πρὸς δὲ τοῖς εἰρημένοις, εἰ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι, περὶ πολλῶν διαποροῦντες οὐκ ἂν ἔχοιμεν αἰτίαν εὔλογον οὐδεμίαν τῶν ἀπορημάτων εἰπεῖν, ἀλλὰ λήσομεν ἡμᾶς

1 τισι τῶν παλαιῶν : sc. Pythagoreis, cf. de intellectu humano, Arist., *De an.* 404 b 22 ; *Dox. gr.* p. 282.16-29 Diels ; Alex. Aphr., *In met.* p. 39.13 Hayduck ; Philo, *Quis heres* § 232, t. III, p. 52.13-17 C.-W. ; de intellectu divino, Calc., *In Tim.* 39, p. 88. 16 s. Waszink ; Iambl., *Theol. arithm.* p. 3.21 s. de Falco ; Macrob., *In Somn. Sc.* I, 6.8, p. 19.27 ss. Willies ‖ 4 τὰ γένη τοῦ ὄντος : cf. *Soph.* 254 D 4-255 E 7 ‖ 10 ὕστερον : cf. infra III, cap. 19 ‖ 12-13 ὁμοιότητος καὶ ἀνομοιότητος : cf. *Parm.* 147 C 1-148 D 4 ‖ 13 ἰσότητος καὶ ἀνισότητος : cf. *Parm.* 149 D 8-151 E 2 ‖ 19 = *Phaedr.* 265 E 1.

4 ἐν V : μετὰ τούτους ἐν P ‖ 5 αὐτῶν sz : αὐτὸν PV ‖ 13 καὶ ἀνομοιότητος P : om. V ‖ 15 οὐδὲ V : ὡς δὲ P ‖ 17 ἀναφαίνεται f : ἀναφέρεται PV.

appliquer au traité de Platon le caractère de ce qui est fait au hasard et sans but. Premièrement : pourquoi y a-t-il juste ce nombre de conclusions, ni plus ni moins? En tout deux fois sept[1]. Ce nombre-là, nous ne pourrons pas justifier sa cause, à moins de faire correspondre à la division des réalités elles-mêmes celles des raisonnements. Deuxièmement : nous ne pourrons pas non plus découvrir la cause de l'ordre relatif de ces conclusions ni pour quelle raison scientifique il se fait que l'une soit au premier rang l'autre au dernier, à moins que l'ordre des conclusions ne marche de pair avec la procession des êtres. Troisièmement : pourquoi arrive-t-il en outre que la connaissance des unes repose sur des démonstrations immédiatement précédentes, la connaissance des autres sur des démonstrations antérieures? Car la conclusion que l'un est un tout et a des parties se tire de l'un-qui-est ; en revanche la conclusion qu'il est en lui-même et en un autre vient immédiatement après la conclusion qu'il a une figure, mais se démontre à partir de la conclusion relative au tout et aux parties. Autre question : pourquoi arrive-t-il souvent qu'une conclusion se tire de deux démonstrations précédentes, une autre d'une seule? Oui, nous ne pourrons qu'ignorer les réponses à ces questions et nous ne pourrons pas interpréter scientifiquement ni le nombre des conclusions, ni leur ordre, ni leurs relations mutuelles, à moins que, en suivant la réalité, nous ne présentions comme un univers organisé selon les lois de la dialectique toute cette deuxième hypothèse qui progresse depuis le haut jusqu'à la limite inférieure de l'un-qui-est à travers toutes les classes intermédiaires de la réalité.

En outre, si nous affirmons que l'ensemble des conclusions est obtenu par simple cohérence logique, en quoi serons-nous différents de ceux qui traitent les raisonnements comme des objets d'opinion et qui prétendent

1. Voir *supra*, p. LXIX, le tableau de ces quatorze conclusions de la deuxième hypothèse avec les classes de dieux qu'elles établissent.

αὐτοὺς τὸ εἰκῇ καὶ μάτην ἐπὶ τὴν τοῦ Πλάτωνος πραγματείαν ἀναφέροντες. Πρῶτον γὰρ διὰ τί τοσαῦτα μόνα συμπεράσματα καὶ οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω ; Ἔστι μὲν γὰρ δὶς ἑπτὰ τὰ σύμπαντα · τοσούτων δὲ ὄντων τίς ὁ τῆς αἰτίας ἀπολογισμὸς εἰπεῖν οὐχ ἕξομεν μὴ τοῖς πράγμασιν αὐτοῖς τοὺς λόγους ἑκάστους συνδιαιροῦντες. Δεύτερον δὲ οὐδὲ τῆς πρὸς ἄλληλα τάξεως αὐτῶν τὴν αἰτίαν ἀνευρεῖν δυνησόμεθα καὶ πῶς τὰ μὲν πρότερα τὰ δὲ ὕστερα κατὰ λόγον ἐτάχθη τὸν τῆς ἐπιστήμης, εἰ μὴ τῇ προόδῳ τῶν ὄντων συνοδεύοι τῶν συμπερασμάτων ἡ τάξις. Τὸ δὲ αὖ τρίτον ἐπὶ τούτοις τί δήποτε τὰ μὲν ἐκ τῶν προσεχῶς ἀποδεδειγμένων γνώριμα γίνεται, τὰ δὲ ἐκ τῶν ἀνωτέρω ; Τὸ μὲν γὰρ ὅλον εἶναι καὶ μέρη ἔχειν ἐκ τοῦ ἑνὸς ὄντος, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ τέτακται μὲν προσεχῶς μετὰ τὸ σχῆμα ἔχον, δείκνυται δὲ ἔκ τε τοῦ ὅλου καὶ τῶν μερῶν. Ἢ διὰ τί πολλάκις τὰ μὲν ἐκ δύο τῶν πρότερον δεδειγμένων πρόεισι, τὰ δὲ ἐξ ἑνός ; Ἕκαστα γὰρ τούτων ἀγνοήσομεν καὶ οὔτε τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν οὔτε τὴν τάξιν οὔτε τὴν πρὸς ἄλληλα συγγένειαν μετ' ἐπιστήμης θεωρήσομεν, εἰ μὴ τοῖς | πράγμασιν ἑπόμενοι κόσμον διαλεκτικὸν ἀποφήναιμεν τὴν ὅλην ταύτην ὑπόθεσιν ἄνωθεν ἄχρι τῆς ἀποπερατώσεως τοῦ ἑνὸς ὄντος προερχομένην διὰ πάντων τῶν μέσων γενῶν.

Ἔτι τοίνυν, εἰ μὲν συλλογιστικῶς μόνον τὰ σύμπαντα συμπεράσματα δείκνυσθαι λέγοιμεν, τί διοίσομεν τῶν τὰς ἐπιχειρήσεις ἐνδόξους ποιούντων καὶ πρὸς γυμνασίαν ψιλὴν

12-13 ὅλον ... καὶ μέρη : cf. *Parm.* 142 C 7-D 9 ‖ 13 τοῦ ἑνὸς ὄντος : cf. *Parm.* 142 B 5-C 7 ‖ 13-14 ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ : cf. *Parm.* 145 B 6-E 6 ‖ 14 σχῆμα : cf. *Parm.* 144 E 7-145 B 5.

4 σύμπαντα V : συμπεράσματα P (cf. supra, v. 3) ‖ 7 ἀνευρεῖν P : εὑρεῖν V ‖ 9 τὸν P : om. V ‖ 13 μέρη P : μέρος V ‖ 16 πρότερον n : προτέρων PV ‖ 23 μόνον P : μόνα V ‖ 24 λέγοιμεν P : λέγομεν V.

regarder tout ce traité comme un pur exercice de logique? Si, d'autre part, nous affirmons que l'ensemble des conclusions est non seulement conforme à la logique mais a aussi une valeur de démonstration, il me semble que nécessairement dans ce cas le moyen terme est cause de la conclusion et lui est naturellement supérieur. Puis donc que nous considérons les conclusions des raisonnements antérieurs comme les moyens termes des raisonnements subséquents, il me semble que dans ce cas les réalités, elles aussi, qui sont visées par ces raisonnements, doivent présenter des degrés d'être rangés dans le même ordre, c'est-à-dire que les résultats des raisonnements déjà acquis seront causes et producteurs des raisonnements suivants. S'il en est ainsi, comment pouvons-nous accorder qu'à toutes les conclusions correspondent la même propriété et le même degré d'être? Il n'y a pas moyen, car il y a une distinction réelle entre la cause et son effet.

Davantage, voici ce qui arrive à ceux qui affirment que dans tous les raisonnements il n'y a d'examiné qu'un seul degré de l'être : ils ne voient pas clairement que dans les trois premières conclusions le « un » demeure non-séparé du « qui est », que dans la quatrième il commence à s'en séparer[1] et que dans toutes les conclusions qui suivent il est examiné séparé de « qui est » et considéré en lui-même. Comment donc n'est-il pas nécessaire que ces degrés diffèrent les uns des autres? Car le degré non-séparé, en tant qu'il existe secrètement et sans aucune distinction est le plus apparenté à l'Un, le degré où commencent à se séparer « un » et « qui est » est deuxième après le premier, enfin le degré dans lequel cette séparation est consommée est déjà bien plus éloigné du tout premier principe[2].

Enfin, si tu veux bien considérer le nombre des raisonnements, et de combien, pour la longueur[3], la deuxième hypothèse l'emporte sur celle qui la suit, cette considération te montrera encore une fois qu'elle ne peut pas être relative à un degré unique de l'être et qui n'admet aucune séparation d'aucune sorte. Car les rai-

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 143-144.

τὴν ὅλην πραγματείαν ἀποβλέπειν λεγόντων ; Εἰ δὲ μὴ μόνον συλλογιστικῶς ἀλλὰ καὶ ἀποδεικτικῶς, ἀνάγκη δήπου τὸ μέσον αἴτιον εἶναι καὶ τῇ φύσει πρότερον τοῦ συμπεράσματος. Ὅτε τοίνυν τὰ τῶν ἡγουμένων λόγων συμπεράσματα μέσα ποιούμεθα τῶν ἑπομένων, ἔσται δήπου καὶ τὰ πράγματα περὶ ὧν οἱ λόγοι τὴν ὁμοίαν ἔχοντα κατὰ τὸ εἶναι τάξιν καὶ τὰ γεννήματα τῶν ὑποκειμένων ἔσται αἴτια καὶ γεννητικὰ τῶν δευτέρων. Εἰ δὲ τοῦτο, πῶς τὴν αὐτὴν ἰδιότητα καὶ φύσιν ἁπάντων εἶναι συγχωρήσομεν ; Διώρισται γὰρ ἀπ' ἀλλήλων αἰτία καὶ τὸ ἀπ' αἰτίας γινόμενον.

Ἀλλὰ μὴν κἀκεῖνο συμβαίνει τοῖς λέγουσι μίαν εἶναι τὴν ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐξεταζομένην φύσιν, τὸ μὴ διορᾶν ὅπως ἐν μὲν τοῖς τρισὶ τοῖς πρώτοις συμπεράσμασιν ἀδιάκριτον μένει τοῦ ὄντος τὸ ἕν, ἐν δὲ τῷ τετάρτῳ διακρίνεται πρώτως, ἐν δὲ τοῖς ἑξῆς ἅπασι χωρὶς τοῦ ὄντος αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ θεωρούμενον ἐξήτασται. Πῶς οὖν οὐκ ἀνάγκη τὰς τάξεις ταύτας διαφέρειν ἀλλήλων ; Τὸ μὲν γὰρ ἀδιάκριτον ἅτε κρυφίως ὂν καὶ ἀδιαιρέτως συγγενέστερόν ἐστι πρὸς τὸ ἕν, τὸ δὲ διακρινόμενον δευτέραν ἔχει μετὰ τοῦτο τάξιν, τὸ δὲ διακεκριμένον πορρώτερον ἤδη προελήλυθεν ἀπὸ τῆς πρωτίστης.

Εἰ δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν λόγων ἀνασκέψασθαι καὶ τὸ τῆς ὑποθέσεως μῆκος ἐθέλοις ὁπόσῳ διαφέρει τῆς μετ' αὐτήν, οὐδὲ ταύτῃ σοι φανεῖται περὶ μιᾶς εἶναι φύσεως αὐτὴν καὶ ἀδιακρίτου παντελῶς. Οἱ γὰρ περὶ τῶν θείων λόγοι συνή-

12-22 cf. Damasc., *In Phil.* § 103 Westerink ‖ 14 ἐν ... τοῖς τρισὶ τοῖς πρώτοις συμπ. : cf. *Parm.* 142 B 5-143 A 3 ‖ 15 ἐν... τῷ τετάρτῳ : cf. *Parm.* 143 A 4-B 8 ‖ 16 ἐν ... τοῖς ἑξῆς ἅπασι : cf. *Parm.* 143 C 1-155 E 3.

5 μέσα o^2 : μέσους PV ‖ 20-21 δευτέραν ... διακεκριμένον V : om. P ‖ 24 ὑποθέσεως V : ὑποθήκης P ‖ ἐθέλοις P : ἐθέλεις V.

sonnements relatifs aux principes divins sont d'abord ramassés dans les causes primordiales parce que, en elles, le secret l'emporte sur le visible et l'indicible sur le connaissable, mais ensuite ils se plurifient et se déroulent au fur et à mesure qu'ils progressent vers ces mondes divins qui sont plus rapprochés de nous. Car, les premiers principes divins, parce qu'ils sont apparentés à l'indicible, à l'inconnaissable et au transcendant situé dans des lieux inaccessibles, ont reçu un statut d'existence plus étranger au mode d'expression par les raisonnements, quant aux autres qui sont plus lointainement avancés dans l'ordre des processions, ils sont à la fois plus connaissables par nous et plus accessibles à notre imagination[1] que ceux qui les précèdent.

<12>

[*Interprétation générale du* Parménide]

Voilà donc un point maintenant réglé puisque nous venons de l'établir par un grand nombre d'arguments[2] : à savoir, la nécessité pour la deuxième hypothèse de faire connaître tous les mondes divins et de les passer en revue de haut en bas en partant des plus simples et des plus apparentés à l'Un pour arriver à la multiplicité entière et au nombre achevé des principes divins où s'arrête la hiérarchie des êtres réellement êtres, hiérarchie soumise aux hénades divines et organisée selon les propriétés inexprimées et ineffables des dieux. Or, si nous ne nous sommes pas trompés en accordant ce point, c'est assurément à partir de cette hypothèse qu'il faut saisir la continuité des mondes divins, l'apparition des seconds venant des premiers, et le caractère propre à chaque classe divine, en quoi consiste leur mutuelle communion et comment se produit à intervalles réguliers la distinction des degrés ; c'est encore à cette hypothèse qu'il convient de rapporter les données que nous fournissent les autres dialogues pour atteindre la vérité concernant les êtres réellement êtres ou, parmi eux, les

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 144.

ρηνται μὲν ἐν τοῖς ἀρχηγικωτέροις αἰτίοις, διότι τὸ κρύφιον ἐκείνων τοῦ φανοῦ καὶ τὸ ἄρρητον τοῦ γνωστοῦ πλεονάζει, πληθύονται δὲ καὶ ἀνελίττονται προϊόντες ἐπὶ τὰς προσεχεστέρας ἡμῖν τῶν θείων διακοσμήσεις. Τὰ μὲν γὰρ τοῦ ἀρρήτου καὶ ἀγνώστου καὶ ἐν ἀβάτοις ἐξῃρημένου συγγενῆ πρὸς τὴν διὰ λόγων μήνυσιν ἀλλοτριωτέραν ἔλαχε τὴν ὕπαρξιν, τὰ δὲ εἰς τὸ πρόσω προεληλυθότα καὶ ἡμῖν γνωριμώτερα καὶ τῇ φαντασίᾳ καταφανέστερα τῶν πρὸ αὐτῶν ἐστί.

⟨ιβ′⟩

Τοῦτο μὲν οὖν ἐνταῦθα κείσθω διὰ πλειόνων ἡμῖν ἀποπεφασμένον, ὡς ἀνάγκη τὴν δευτέραν ὑπόθεσιν ἁπάσας μὲν τὰς θείας ἐκφαίνειν διακοσμήσεις, ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τῶν ἁπλουστάτων καὶ ἑνικωτάτων εἰς τὸ ὅλον πλῆθος τῶν θείων καὶ τὸν σύμπαντα χωρεῖν ἀριθμόν, εἰς ὃν κατέληξε τῶν ὄντως ὄντων ἡ τάξις, ὑπεστρωμένη μὲν ταῖς ἑνάσι τῶν θεῶν, | συνδιαιρουμένη δὲ ταῖς ἀρρήτοις αὐτῶν καὶ ἀφράστοις ἰδιότησιν. Εἰ δὲ ταῦτα ἡμεῖς μὴ ἐξαπατώμενοι συγκεχωρήκαμεν, ἐκ ταύτης δήπου τῆς ὑποθέσεως τήν τε τῶν θείων διακόσμων συνέχειαν καὶ τὴν τῶν δευτέρων ἀπὸ τῶν πρώτων πάροδον ληπτέον καὶ τὴν ἰδιότητα τῶν θείων ἁπάντων γενῶν καὶ τίς μὲν αὐτῶν ἡ πρὸς ἄλληλα κοινωνία τίς δὲ ἡ κατὰ μέτρα προϊοῦσα διάκρισις · καὶ τὰς ἐκ τῶν λοιπῶν διαλόγων ἀφορμὰς τῆς περὶ τῶν ὄντως ὄντων ἢ τῶν ἑνάδων τῶν ἐν αὐτοῖς ἀληθείας εἰς τήνδε τὴν ὑπόθεσιν

2 ἐκείνων P : ἐκεῖνο V ‖ 5 ἐξῃρημένου o² : ἐξῃρημένα PV ‖ 8 φαντασίᾳ P : διαλεκτικῇ (sic) φαντασίᾳ V ‖ 10 ιβ′ nos : om. PV ‖ 14 ἑνικωτάτων V : ἑνικώτατον P ‖ 19-20 τῶν θείων διακόσμων συνέχειαν P : σ. τ. θ. δ. V ‖ 23 κατὰ P : κατὰ τὰ V.

hénades. Car c'est là que nous pourrons voir, à la lumière de la science théologique, les processions des dieux dans leur entier et tous les mondes divins. En effet, puisqu'on a montré plus haut que tout le traité du *Parménide* vise la vérité qui est dans la réalité, et qu'il n'est pas un déroulement de raisonnements produit en vain, nécessairement, je pense, les neuf hypothèses qu'il discute par la méthode dialectique et à la lumière de la science divine, portent sur des réalités et des degrés de l'être déterminés, premiers, intermédiaires ou derniers.

Si donc Parménide reconnaît que tout son discours doit être relatif à l'Un et à la condition qui est la sienne par rapport à lui-même et par rapport à tout le reste, il est évident que son exposé doit commencer par le degré le plus élevé pour finir par le dernier de tous les degrés ; car l'existence de l'Un procède depuis le sommet jusqu'au degré d'être le plus faible du réel. Or, puisque la première des hypothèses montre par le moyen des négations l'éminence indescriptible[1] du tout premier principe et admet qu'il transcende tout le domaine de l'être et tout le domaine de la connaissance, il est évident que l'hypothèse qui la suit, en tant qu'elle apparaît comme dérivant immédiatement de la première, met au jour tout le monde des dieux. En effet, ce n'est pas seulement le caractère intellectif des dieux et non plus leur liaison avec l'être, mais plutôt c'est ce qui est spécifiquement divin dans tout le domaine de l'existence que Parménide enseigne par cette hypothèse entière. Car l'un qui est participé par l'être, est-ce autre

1. Ἀπεριήγητος, terme rare de la théologie négative, cf. *De prov.* § 65.9, *In Tim.* III, p. 140.30, 312.24, *In Crat.* CLXXIV, p. 97.3. Il est déjà employé par Platon, *Lois* VI 770 B 7.

ἀνενεκτέον. Τὰς γὰρ ὅλας προόδους τῶν θεῶν καὶ τὰς παντελεῖς αὐτῶν διακοσμήσεις ἐνταῦθα κατὰ τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην ἐκφαινομένας θεωρήσομεν. Ἐπεὶ γὰρ δέδεικται πρότερον ὅτι τῆς ἐν τοῖς πράγμασιν ἀληθείας στοχάζεται πᾶσα ἡ τοῦ Παρμενίδου πραγματεία καὶ οὐκ ἔστι διὰ κενῆς μεμηχανημένη τῶν λόγων ἀνέλιξις, ἀνάγκη δήπου τὰς ἐννέα ταύτας ὑποθέσεις ἃς διέξεισι τῇ μὲν διαλεκτικῇ μεθόδῳ χρώμενος, ἐπιστήμῃ δὲ τῇ θείᾳ θεωρῶν, περὶ πραγμάτων εἶναι καὶ φύσεών τινων πρώτων ἢ μέσων ἢ ἐσχάτων.

Εἰ τοίνυν ὁ Παρμενίδης περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτῷ τὸν σύμπαντα λόγον ἔσεσθαι συνομολογεῖ καὶ πῶς ἔχει τοῦτο πρός τε αὐτὸ καὶ τὰ ἄλλα πάντα, δῆλον ὡς καὶ τούτου ἀναγκαῖον ἄρχεσθαι μὲν τὴν θεωρίαν ἀπὸ τῶν ἀκροτάτων, τελευτᾶν δὲ εἰς τὸ ἔσχατον τῶν πάντων· πρόεισι γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς ὕπαρξις ἄνωθεν ἄχρι τῆς ἀμυδροτάτης τῶν πραγμάτων ὑποστάσεως. Ἀλλ' ἐπείπερ ἡ πρωτίστη τῶν ὑποθέσεων τὴν ἀπεριήγητον τῆς πρωτίστης ἀρχῆς ὑπερβολὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἐπιδείκνυσι καὶ πάσης μὲν οὐσίας αὐτὴν πάσης δὲ γνώσεως ἐξῃρημένην ἀφίησι, δῆλον ὡς ἡ μετ' αὐτήν, ἅτε προσεχῶς ἀπ' αὐτῆς ἐκφαινομένη, τὸν σύμπαντα διάκοσμον ἐκφαίνει τῶν θεῶν. Οὐ γὰρ τὸ νοερὸν αὐτῶν οὐδὲ τὸ οὐσιῶδες μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ θεῖον τῆς ὑπάρξεως ἰδίωμα παραλαμβάνει διὰ πάσης τῆς ὑποθέσεως. Τί γὰρ ἄλλο ἐστὶ τὸ ἓν τὸ μετεχόμενον ὑπὸ τοῦ ὄντος ἢ τὸ ἐν ἑκάστῳ

4 πρότερον : cf. supra, cap. 9, pp. 34 ss. || 11-13 cf. *Parm.* 137 B 4 et 136 A 6-7 || 17-20 cf. *Parm.* 137 C 4-142 A 8 || 20-p. 57.7 cf. *Parm.* 142 B 1-155 E 3.

1 ὅλας P : ὅλους V || 5 καὶ V : om. P || 8 θεωρῶν fo² : θεωρεῖν PV || 9 πρώτων V : om. P || 13 καὶ¹ P : κατὰ V || 14 ἀπὸ τῶν ἀκροτάτων V : ἀποκρότ( )τ( ) P compendio scr. || 15 πάντων V : ἁπάντων P || 19 ἐπιδείκνυσι V (cf. infra, p. 57.14) : ἀποδείκνυσι P || 23 ἰδίωμα P : ἰδίῳ V.

chose que ce qu'il y a de divin en chaque être, par quoi tout est réuni à l'Un imparticipable? De même, en effet, que par la vie qui leur est propre les corps sont conjoints à l'âme et que par leur part intellective propre les âmes sont tendues vers l'intellect universel et l'intellection toute première, de même, je pense, les êtres réellement êtres eux aussi, par l'un qui leur est immanent, sont élevés jusqu'à l'unité transcendante et, par suite, sont inséparables de la cause toute première.

Puisque la deuxième hypothèse prend son point de départ avec l'un-qui-est, donne d'exister à partir de l'Un au degré supérieur des intelligibles, qu'elle s'arrête au degré de l'être qui participe du temps[1] et qu'elle produit les âmes divines à la frontière des mondes divins, il faut absolument que la troisième hypothèse nous fasse voir par la variété de ses conclusions toute la multiplicité des âmes particulières et les différences qu'elles présentent. Et la procession du mode d'être séparé et incorporel ne va pas plus loin. Après vient le mode d'être divisé dans les corps et inséparable de la matière, que la quatrième hypothèse enseigne comme dépendant d'en haut, des dieux. En dernier lieu, vient la procession de la matière, qu'elle soit unique ou qu'elle soit diversifiée, que la cinquième hypothèse montre par le moyen des négations qui portent sur *la similitude de dissimilitude*[2] qu'elle entretient avec le premier principe. Cependant, dans ce dernier cas, les négations sont des privations, tandis que, dans le premier cas, elles sont causes transcendantes de tous leurs effets. Et, chose plus étonnante que tout, les hypothèses extrêmes sont purement négatives, mais la première est négative par excès, la cinquième par défaut ; deux des hypothèses comprises entre ces extrêmes sont affirmatives, mais la deuxième hypothèse est affirmative à la manière des modèles et la quatrième à la manière des copies ; l'hypothèse du

1. Cf. *supra*, p. 50.10-12.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 144.

θεῖον, καθ' ὃ καὶ ἥνωται πάντα πρὸς τὸ ἀμέθεκτον ἕν ; Ὡς γὰρ τὰ σώματα τῇ ἑαυτῶν ζωῇ συνάπτεται πρὸς τὴν ψυχήν, καὶ ὡς αἱ ψυχαὶ τῷ ἑαυτῶν νοητικῷ πρὸς τὸν ὅλον νοῦν ἀνατείνονται καὶ τὴν πρωτίστην νόησιν, οὕτω δήπου καὶ τὰ ὄντως ὄντα τῷ ἑαυτῶν ἑνὶ πρὸς τὴν ἐξῃρημένην ἕνωσιν ἀνῆκται καὶ ταύτῃ τῆς πρωτίστης αἰτίας ἐστὶν ἀνεκφοίτητα.

Ἐπεὶ δὲ ἄρχεται μὲν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἡ ὑπόθεσις αὕτη καὶ τὴν ἀκρότητα τῶν νοητῶν πρώτην ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὑφίστησι, καταλήγει δὲ εἰς τὴν τοῦ χρόνου μετέχουσαν οὐσίαν καὶ τὰς θείας ψυχὰς ἐπ' ἐσχάτοις τῶν θείων διακόσμων παράγει, τὴν τρίτην ἀναγκαῖον πάντως τὸ τῶν μερικῶν ψυχῶν πλῆθος ἅπαν καὶ τὰς ἐν αὐταῖς διαφορὰς τοῖς ποικίλοις συμπεράσμασιν ἐπιδεικνύναι. Καὶ μέχρι τούτων ἡ | χωριστὴ καὶ ἀσώματος ὑπόστασις προελήλυθε. Μετὰ δὲ ταύτην ἡ μεριστὴ περὶ τὰ σώματα καὶ τῆς ὕλης ἀχώριστος, ἣν ἡ τετάρτη παραδίδωσιν ἄνωθεν ἀπὸ τῶν θεῶν ἠρτημένην. [ἡ] Τελευταία δὲ ἡ τῆς ὕλης πρόοδος εἴτε μιᾶς εἴτε ποικίλης οὔσης, ἣν ἡ πέμπτη διὰ τῶν ἀποφάσεων κατὰ τὴν πρὸς τὸ πρῶτον αὐτῆς ἀνόμοιον ὁμοιότητα δείκνυσιν. Ἀλλ' οὗ μὲν αἱ ἀποφάσεις στερήσεις εἰσίν, οὗ δὲ αἰτίαι τῶν γενομένων ἁπάντων ἐξῃρημέναι. Καί, ὃ πάντων ἐστὶ θαυμαστότατον, αἱ μὲν ἄκραι μόνως ἀποφατικαί, ἀλλ' ἡ μὲν καθ' ὑπεροχὴν ἡ δὲ κατὰ ἔλλειψιν · τῶν δὲ ὑπ' αὐτὰς ἑκατέρα καταφατική, ἀλλ' ἡ μὲν παραδειγματικῶς ἡ δὲ εἰκονικῶς · ἡ δὲ μέση τῇ ψυχικῇ τάξει προσήκουσα ·

12-15 cf. *Parm.* 155 E 4- 157 B 5 ‖ 15-17 cf. *Parm.* 157 B 6-159 B 1 ‖ 18-20 cf. *Parm.* 159 B 2-160 B 4 ‖ 20 = Syrian., *In met.* p. 153.5-6 Kroll ; cf. *Parm.* 159 E 2-6.

1 καὶ P : om. V ‖ 12 τὸ P : τὴν V ‖ 18 ἡ seclusimus ‖ 20 ὁμοιότητα z : ἀνομοιότητα PV ‖ 21 αἱ P : om. V ‖ δὲ P : δὲ αἱ V ‖ 23 ἀποφατικαί nos : ἀποφαντικαί PV ‖ 26 ψυχικῇ o : ψυχῇ PV.

milieu convient au degré de l'âme, car elle est constituée par des conclusions affirmatives et des conclusions négatives, et elle coordonne aux négations les affirmations[1] ; à la différence des objets des hypothèses ultérieures, l'objet de cette hypothèse n'est pas que multiple et ne donne pas à l'un un statut adventice, et à la différence des objets des hypothèses qui la précèdent, cet objet n'est pas l'un surélevé au-dessus de l'être, mais l'un que cette hypothèse présente, est encore de l'un, et en même temps par son mouvement et sa tendance à devenir multiple, cet un-là se trouve comme absorbé[2] par l'être.

Telles sont donc les hypothèses qui font voir, en posant l'existence de l'Un, l'ensemble des êtres, les séparés et les non-séparés, et les causes des principes universels, qu'elles soient transcendantes ou immanentes aux réalités. Outre celles-ci, quatre autres hypothèses montrent que la disparition de l'Un fait s'évanouir tout ce qui est ou tout ce qui devient et que plus rien n'existe plus, de telle sorte que dans ce cas on a démontré que l'Un est cause et de l'existence et de la conservation dans l'être, que c'est par lui que tout ce qui existe participe de la nature de l'être, et que c'est de lui que dépend l'existence de chaque être. Pour le dire en bref, le résultat des raisonnements que nous avons tenus en parcourant tout ce qui existe est celui-ci : ou bien l'Un existe et tout existe jusqu'au dernier degré de l'être, ou bien l'Un n'existe pas, et rien n'existe. En définitive, l'Un est cause de l'existence et de la conservation dans l'être de tout ce qui existe, et c'est justement la conclusion qu'a tiré Parménide à la fin du dialogue.

1. Même présentation des cinq premières hypothèses en fonction de leurs caractères affirmatif, négatif, affirmatif et négatif, dans Damascius, *In Parm.* II, p. 289.1-4.

2. Allusion au mythe orphique (cf. Kern. *Orph. Fragm.*, 167) de Phanès avalé par Zeus, qui devient gros de toutes choses. Ici c'est l'être qui, en absorbant l'un de la troisième hypothèse, a tendance à devenir multiple. Même théorie dans l'*In Parm.* V, col. 1035.5.

σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ καταφατικῶν καὶ ἀποφατικῶν συμπερασμάτων, ἔχει δὲ συστοίχους ταῖς καταφάσεσι τὰς ἀποφάσεις καὶ οὔτε ὡς τὰ ἄλλα πεπλήθυσται μόνον καὶ ἐπεισοδιῶδες ἔχει τὸ ἓν οὔτε ὡς τὰ πρὸ αὐτῆς ὑπερανενήνεκται τῆς οὐσίας τὸ ἕν, ἀλλ' ἓν μέν ἐστιν ἔτι τὸ ἐν αὐτῇ προτεινόμενον ἕν, κινήσει δὲ καὶ πληθυσμῷ τὸ ἓν τοῦτο καὶ οἷον ὑπὸ τῆς οὐσίας καταπινόμενον προελήλυθεν.

Αἱ μὲν οὖν τὰ ὄντα πάντα τά τε χωριστὰ καὶ τὰ ἀχώριστα καὶ τὰς αἰτίας τῶν ὅλων τάς τε ἐξῃρημένας καὶ τὰς ἐν αὐτοῖς τοῖς πράγμασιν οὔσας ἐκφαίνουσαι κατὰ τὴν ὕπαρξιν τοῦ ἑνός εἰσι τοιαίδε τινὲς ὑποθέσεις. Ἄλλαι δὲ πρὸς ταύταις τέτταρες, αἳ τὸ ἓν ἀνελοῦσαι πάντα ἐκποδὼν φαίνουσι τὰ ὄντα καὶ γινόμενα καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ὄν, ἵνα δὴ καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ σῴζεσθαι τὸ ἓν αἴτιον ἀποδειχθῇ καὶ δι' ἐκεῖνο πάντα τὰ ὄντα μετέχῃ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως καὶ πρὸς ἐκεῖνο τὴν ὕπαρξιν ἕκαστον ἀνηρτημένην ἔχῃ. Καὶ ὡς συλλήβδην εἰπεῖν, τοῦτο διὰ πάντων συλλογιζόμεθα τῶν ὄντων ὡς, εἴτε ἔστι τὸ ἕν, τὰ πάντα ἐστὶν ἄχρι καὶ τῆς ἐσχάτης ὑποστάσεως, εἴτε μὴ ἔστι τὸ ἕν, οὐδέν ἐστι τῶν ὄντων. Αἴτιον ἄρα καὶ [τὸ] ὑποστατικὸν καὶ σωστικὸν τῶν ὄντων ἁπάντων τὸ ἕν, ὃ καὶ ὁ Παρμενίδης ἐπὶ τέλει τοῦ διαλόγου συνήγαγεν.

7 καταπινόμενον : cf. *Orph. fr.* 167 Kern ‖ 11-16 cf. *Parm.* 160 B 5-166 C 2 ‖ 21-22 cf. *Parm.* 166 C 2-5.

3 οὔτε V : ὅτε P ‖ ἄλλα V : ὅλα P ‖ 4-5 οὔτε... τὸ ἕν V : om. P ‖ 11 τοιαίδε τινὲς V : τοιαιδή τινες P ‖ 14 ἓν V : ἑνὸς P ‖ 15 μετέχῃ fn[x] : μετέχει PV ‖ 20 τὸ del. o[x] : habent PV.

<13>

[*Deuxième partie: Traité des attributs divins*]
[*Attributs divins tirés des* Lois]

Mais il a été suffisamment question des hypothèses du *Parménide* et de la classification qu'il contient, et l'on en a suffisamment examiné le détail dans notre commentaire sur ce dialogue[1], de sorte qu'il ne convient pas dans le présent traité de s'étendre là-dessus ; et, puisqu' <il résulte clairement> de ce qui a été dit plus haut d'où, c'est-à-dire de quel dialogue déterminé, nous devons recevoir la théologie dans son entier, et à partir de quels dialogues, ayant reçu la théologie divisée en morceaux[2], nous devons nous efforcer de la reconstituer dans son unité, il nous faut traiter à fond en premier lieu les saintes doctrines de Platon qui sont communes et qui se retrouvent dans tous les mondes divins, et nous devons montrer que chacune d'elles est étudiée par lui avec la plus parfaite compétence scientifique[3]. En effet, ce qui est commun est par nature premier et plus connaissable que ce qui est propre.

Prenons donc pour commencer les démonstrations des *Lois*[4], et montrons comment elles commandent la vérité relative aux dieux et qu'elles ont la priorité sur toutes les autres notions enseignées par la science théologique. Or donc, on affirme communément, et Platon affirme dans ce dialogue, les trois propositions que voici : il y a des dieux, ils exercent sur tout leur providence, ils font tout ce qu'ils font conformément à la justice et ils ne se laissent aucunement détourner de ce chemin par leurs inférieurs. Tout le monde sait que ce sont là les doctrines qui plus que toutes autres sont principes en théologie. En effet, qu'y a-t-il de plus capital que l'existence des dieux, leur providence pleine de bonté, leur puissance immuable et inébranlable, attributs par les-

1. Ce que Proclus dit ici, ainsi que les deux autres allusions à l'*In Parm.*, *supra*, p. 41.8-9 et 41.22-23, démontre que le *(Suite de la note page 145).*
2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 145.

⟨ιγ′⟩

Ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ὑποθέσεων τοῦ Παρμενίδου καὶ τῆς ἐν αὐτῷ διαιρέσεως καὶ τῆς καθ' ἕκαστα θεωρίας ἐν τοῖς εἰς αὐτὸν γεγραμμένοις ἡμῖν ἱκανῶς ἐξείργασται καὶ οὐδὲν ἐν τῷ παρόντι μηκύνειν προσήκει περὶ τούτων · ἐπειδὴ δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων τήν τε σύμπασαν θεολογίαν πόθεν καὶ ἐκ τίνος παραληψόμεθα καὶ τὴν κατὰ μέρη διωρισμένην ἐκ ποίων διαλόγων εἰς ἓν συνάγειν ἐπιχειρήσομεν ***, περὶ τῶν κοινῶν πρῶτον καὶ διατεινόντων εἰς πάντας τοὺς θείους διακόσμους ἱεροπρεπῶν τοῦ Πλάτωνος δογμάτων διαπραγματευσώμεθα καὶ δείξωμεν ὅτι ἕκαστα παρ' αὐτῷ κατὰ τὴν τελεωτάτην ἐπιστήμην διώρισται. Τὰ γὰρ κοινὰ τῶν ἰδίων πρότερα καὶ γνωριμώτερα κατὰ φύσιν ἐστί. |

Λαβώμεθα δὴ οὖν πρῶτον τῶν ἐν Νόμοις ἀποδεδειγμένων καὶ θεωρήσωμεν ὅπως ἐκεῖνα τῆς περὶ τῶν θεῶν ἀληθείας ἡγεῖται καὶ ὡς πάντων ἐστὶ πρεσβύτερα τῶν ἄλλων περὶ τοῦ θείου μυστικῶν νοημάτων. Λέγεται δὲ ἄρα καὶ λέγεται παρὰ τοῦ Πλάτωνος ἐν ἐκείνοις τρία ταῦτα, τὸ εἶναι τοὺς θεούς, τὸ προνοεῖν πάντων, τὸ κατὰ δίκην τὰ πάντα ἄγειν καὶ μηδεμίαν ἐκ τῶν χειρόνων εἰσδέχεσθαι παρατροπήν. Ταῦτ' οὖν ὅτι μὲν ἁπάντων ἐστὶ τῶν ἐν θεολογίᾳ δογμάτων ἀρχοειδέστερα, παντὶ καταφανές · τί γὰρ ἢ τῆς ὑπάρξεως τῶν θεῶν ἢ τῆς ἀγαθοειδοῦς προνοίας ἢ τῆς ἀτρέπτου καὶ ἀκλινοῦς δυνάμεώς ἐστιν ἡγεμονικώτερον, δι' ὧν καὶ παρά-

2-4 cf. *In Parm.* VI-VII Cousin² ‖ 14-20 cf. *Leg.*, X 893 B 1-899 D 3, 899 D 4-905 D 1, 905 D 1-907 B 9.

1 ιγ′ nos : om. PV ‖ 8 lacunam signavimus ‖ 10-11 διαπραγματευσώμεθα P : διαπραγματευσόμεθα V ‖ 11 δείξωμεν P : δείξομεν V ‖ 17 δὲ V : δὲ καὶ P ‖ 19 θεούς z : θείους PV ‖ 22 ἀρχοειδέστερα V : ἄρχει δεύτερα P ‖ παντὶ P : πάντῃ V.

quels les dieux produisent d'une manière unifiée les êtres seconds, les conservent dans l'être d'une manière pure et les convertissent vers eux-mêmes, alors qu'eux-mêmes organisent tout le reste sans subir aucune atteinte de la part de leurs inférieurs ni aucun changement venant de la variété des êtres qu'ils gardent dans leur providence ? Et quel ordre naturel distingue entre elles ces doctrines, voilà ce que nous espérons apprendre si nous nous efforçons dans chaque cas d'embrasser par le raisonnement la voie que nous trace la science de Platon, et si dans la suite nous comprenons, avant tout le reste, par quels raisonnements vraiment irréfutables il a établi cette proposition qu'il y a des dieux, avec tous les problèmes qui en dépendent.

<14>

[*Attributs divins tirés des* Lois]

[1. *Existence des dieux*]

Maintenant[1], une division exhaustive de tout ce qui existe conduit à distinguer les êtres uniquement moteurs, les êtres uniquement mus et les êtres intermédiaires qui sont à la fois mus et moteurs, et ces derniers il est nécessaire qu'ils soient ou bien mus par un autre et moteurs d'un autre, ou bien mus par soi ; et cela fait quatre modes d'être rangés dans un ordre continu : celui qui est dit uniquement mû et subissant passivement l'action d'autres causes supérieures à lui ; et au-dessus, celui qui est moteur d'un autre étant mû par un autre ; et encore au-dessus, celui qui est mû par soi tirant de lui-même le principe de son mouvement et qui, en se mettant lui-même en mouvement donne aux autres aussi l'apparence du mouvement ; et au sommet de tout ce qui participe du mouvement activement ou passivement, celui qui est immobile[2]. Car tout ce qui est mû par soi en tant qu'il acquiert sa perfection dans la succession et l'espace propres à la vie, dépend d'une cause autre que lui et supérieure à lui, qui a un statut d'éternelle identité avec elle-même et dont l'acte de vie n'est pas lié au

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 145.

γουσι τὰ δεύτερα μονοειδῶς καὶ σῴζουσιν ἀχράντως καὶ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστρέφουσιν, αὐτοὶ [δὲ] τὰ μὲν ἄλλα διακοσμοῦντες, πάσχοντες δὲ ὑπὸ τῶν χειρόνων οὐδὲν οὐδὲ τῇ ποικιλίᾳ τῶν προνοουμένων συμμεταβάλλοντες ; Ὅπως δὲ καὶ κατὰ φύσιν διώρισται, μάθοιμεν ἂν εἰ καθ' ἕκαστον αὐτῶν τὴν ἐπιστημονικὴν τοῦ Πλάτωνος ἔφοδον τῷ λογισμῷ περιλαβεῖν ἐπιχειρήσαιμεν, καὶ πρὸ τῶν ἄλλων τὸ εἶναι τοῦτο τοὺς θεοὺς ποίοις δή τισιν ἀνελέγκτοις ἐκεῖνος λόγοις κατεδήσατο καὶ ὅσα τούτῳ συνήρτηται προβλήματα μετὰ τοῦτο νοήσαιμεν.

⟨ιδ'⟩

Ἁπάντων δὴ τῶν ὄντων ἀναγκαῖον τὰ μὲν κινεῖν μόνον, τὰ δὲ κινεῖσθαι μόνον, τὰ δὲ μεταξὺ τούτων ὄντα καὶ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν · καὶ ταῦτα δὲ ἢ παρ' ἄλλων κινούμενα ἄλλα κινεῖν ἢ αὐτοκίνητα ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τέτταρας ταύτας ἑξῆς ἀλλήλων ὑποστάσεις τετάχθαι, τὴν κινεῖσθαι μόνον καὶ πάσχειν ἀπ' ἄλλων τῶν πρωτουργῶν αἰτίων λεγομένην, καὶ πρὸ ταύτης τὴν ἄλλα μὲν κινοῦσαν ὑπ' ἄλλων δὲ κινουμένην, καὶ τούτων ἐπέκεινα τὴν αὐτοκίνητον ἀφ' ἑαυτῆς ἀρχομένην καὶ τῷ ἑαυτὴν κινεῖν καὶ τοῖς ἄλλοις τὴν τοῦ κινεῖσθαι παρέχουσαν ἔμφασιν, καὶ τελευταῖον ἁπάντων τῶν ὅσα μετέχει κινήσεως ποιητικῆς ἢ παθητικῆς τὴν ἀκίνητον. Τὸ μὲν γὰρ αὐτοκίνητον πᾶν ἅτε ἐν μεταβάσει καὶ διαστάσει ζωῆς τὴν τελειότητα κεκτημένον ἄλλης αἰτίας ἐξήρτηται πρεσβυτέρας τῆς ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης, ἧς οὐ κατὰ χρόνον ἀλλ' ἐν αἰῶνι

2 αὐτοὶ V : αὐταῖς P || δὲ del. o^x : habent PV || 9 συνήρτηται V : συνήρηται P || 10 νοήσαιμεν P : συννοήσαιμεν V || 11 ιδ' P^x : om. PV || 14 καὶ¹ V : om. P || 25 τὰ P : om. V.

temps mais se situe dans l'éternité (car le temps est *une image de l'éternité*) ; si donc tous les êtres mus par eux-mêmes sont liés au temps par leur mouvement et si la forme éternelle du mouvement est au delà du mouvement temporel, il en résulte que le mû par soi est placé non pas au premier rang mais au deuxième dans la hiérarchie des êtres. D'un autre côté, ce qui est moteur d'un autre étant mû par un autre dépend nécessairement d'un être mû par soi, et non seulement lui mais aussi tout l'ensemble de ce qui est mû par un autre, comme le démontre l'Étranger d'Athènes. En effet, dit-il, *si tout* ce qui est mû *venait à s'immobiliser*[1], il ne pourrait y avoir un premier mis en mouvement, à moins que n'existent parmi les êtres des mus par soi : car ce qui est immobile, puisqu'il n'a aucune disposition naturelle à être mû, ne pourrait alors absolument pas être mis en mouvement le premier ; et le mû par un autre aura besoin d'une puissance motrice autre que lui : seul donc le mû par soi, puisqu'il tire de lui-même le principe de son acte, peut se mouvoir lui-même et secondairement mettre les autres en mouvement. De fait, c'est aux êtres mus par un autre que le mû par soi communique la puissance d'être mis en mouvement, de même que c'est à tout ce qui existe que ce qui est immobile communique la puissance de mettre en mouvement. Au troisième rang, enfin, ce qui est uniquement mû nous le faisons dépendre immédiatement de ce qui est mû par un autre et qui met les autres en mouvement, car comme pour tout le reste la série aussi de ce qui est mû, qui s'étend du haut en bas de la hiérarchie des êtres, doit être constituée de tous les intermédiaires qui lui sont propres[2].

Maintenant, tous les corps sont au nombre de ce qui par nature est uniquement mû, c'est-à-dire subit passivement le mouvement, car ils ne sont créateurs de rien du fait de leur mode d'être qui est étendu et que caractérise la dimension et la masse, puisque précisément il est naturel à ce qui est créateur et moteur des autres, de les créer et de les mettre en mouvement par l'usage

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 146.

τὸ ζῆν· | χρόνος γὰρ αἰῶνος εἰκών· εἰ τοίνυν τὰ ὑφ' ἑαυτῶν κινούμενα πάντα κατὰ χρόνον κινεῖται, τὸ δὲ αἰώνιον τῆς κινήσεως εἶδος ἐπέκεινα τῆς κατὰ χρόνον φερομένης, δεύτερον ἂν εἴη τάξει καὶ οὐ πρῶτον ἐν τοῖς οὖσι τὸ αὐτοκίνητον. Τὸ δὲ αὖ ἄλλα μὲν κινοῦν ὑπ' ἄλλων δὲ κινούμενον εἰς τὴν αὐτοκίνητον ἀνηρτῆσθαι φύσιν ἀναγκαῖον· καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν τὴν ἑτεροκίνητον σύστασιν, ὥσπερ ὁ Ἀθηναῖος ξένος ἀποδείκνυσιν. Εἰ γὰρ σταίη, φησί, τὰ κινούμενα πάντα, τὸ πρῶτον κινηθησόμενον οὐκ ἔσται, μὴ τῶν αὐτοκινήτων ἐν τοῖς οὖσιν ὑφεστηκότων· τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον, οὐδαμῶς κινεῖσθαι πεφυκός, οὐδ' ἂν τότε κινηθείη πρῶτον, τὸ δὲ ἑτεροκίνητον ἄλλης ἂν δέοιτο κινούσης δυνάμεως· μόνον δὲ τὸ αὐτοκίνητον ὡς ἀφ' ἑαυτοῦ τῆς ἐνεργείας ἀρχόμενον ἑαυτό τε καὶ τὰ ἄλλα δευτέρως κινήσει. Καὶ γὰρ τοῖς ἑτεροκινήτοις τὸ τοιοῦτον ἐνδίδωσι τὴν τοῦ κινεῖσθαι δύναμιν, ὥσπερ ἅπασι τοῖς οὖσι τὸ ἀκίνητον τὴν τοῦ κινεῖν. Τρίτον δὲ αὖ τὸ κινούμενον μόνον τῶν ὑπ' ἄλλου μὲν κινουμένων ἕτερα δὲ κινούντων πρώτως ἐξάψομεν· δεῖ γὰρ ταῖς οἰκείαις μεσότησιν συμπεπληρῶσθαι τά τε ἄλλα πάντα καὶ τὴν τῶν κινουμένων σειρὰν ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τάξει διατείνουσαν.

Τὰ μὲν οὖν σώματα πάντα τῶν κινεῖσθαι μόνον καὶ πάσχειν ἐστὶ πεφυκότων· οὐδενὸς γάρ ἐστι ποιητικὰ κατ' αὐτὴν τὴν διαστατὴν καὶ μεγέθους καὶ ὄγκου μετασχοῦσαν ὑπόστασιν, εἴπερ ἅπαν τὸ ποιητικὸν ἄλλων καὶ κινητικὸν ἀσωμάτῳ δυνάμει χρώμενον ποιεῖν τε καὶ κινεῖν

1 = *Tim.* 37 D 5 ‖ 9-15 cf. *Leg.*, X 895 A 6-B 3.

3 κινήσεως Bessarion : κτίσεως PV ‖ 5 μὲν P : μὲν οὖν V ‖ 13 κινούσης Bessarion : κινουμένης PV ‖ 14 δὲ P : διά V ‖ 15 ἑαυτό P : ἑαυτῷ V ‖ δευτέρως V : δευτέρῳ P ‖ 19 ἐξάψομεν P : ἐξάψωμεν V ‖ 20 συμπεπληρῶσθαι P : συμπληροῦσθαι V.

d'une force incorporelle[1]. Quant aux incorporels, les uns sont divisés par leur lien avec les corps, les autres transcendent cette division relative aux derniers des êtres. Pour ce qui est des incorporels divisés par leur lien avec les masses corporelles, qu'ils aient le statut de qualités ou de formes immergées dans la matière, ils sont au nombre des mus par un autre et moteurs des autres ; en effet, pour autant qu'ils possèdent eux aussi la condition incorporelle, ils ont part à la force qui met en mouvement et, d'autre part, pour autant qu'ils sont divisés par leur lien avec les corps, privés de leur concentration sur eux-mêmes, associés à l'extension dimensionnelle de leurs substrats et infectés par leur contagieuse paresse, il leur faut une force de mouvement qui ne soit pas empruntée à un fonds étranger mais qui ait ses ressources en elle-même. Où donc trouverons-nous ce qui se met soi-même en mouvement ? En effet, ce qui s'étend dans les trois dimensions pour former une masse ou se divise en elle et lui est inséparablement lié[2], de deux choses l'une, ou bien doit être uniquement mû ou bien doit être mû par un autre pour mettre en mouvement ; et pourtant, comme on l'a dit plus haut, au-dessus de ces modes d'être il faut absolument qu'il y ait le mû par soi, fixé en lui-même et non pas dans les autres, exerçant son activité sur lui-même et non pas sur les autres. Il existe donc un autre être aussi bien dans le ciel que dans les éléments d'ici-bas en perpétuel changement, qui transcende les corps et qui produit dans les corps à titre premier la mise en mouvement. S'il fallait vraiment découvrir quelle est la nature de cet être, nous ferions bien de suivre Socrate en examinant quel est donc[3] celui des êtres qui, par sa présence dans les êtres mus par un autre, leur donne l'apparence d'un mouvement par soi, et à quelle sorte d'être visible nous

1. La masse est inversement proportionnelle à la puissance active, cf. Plot. IV 7 (2), 8[1].26-27, cité par Proclus, *In Remp.* I, p. 267.24-27. Voir aussi *El. theol.* § 80, et le commentaire de *Dodds*, p. 242-244.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 146.

πέφυκε. Τῶν δὲ ἀσωμάτων τὰ μέν ἐστι μεριστὰ περὶ τοῖς σώμασιν, τὰ δὲ ἐξῃρημένα τῆς τοιαύτης περὶ τὰ τῶν ὄντων ἔσχατα διαιρέσεως. Τὰ μὲν οὖν μεριζόμενα περὶ τοὺς ὄγκους τῶν σωμάτων εἴτε ἐν ποιότησιν εἴτε ἐν εἴδεσιν ἐνύλοις ὑφεστηκότα τῶν ὑπ' ἄλλου μὲν κινουμένων ἄλλα δὲ κινούντων ἐστί · διότι μὲν γὰρ τῆς ἀσωμάτου καὶ ταῦτα μοίρας ἐστί, τῆς τοῦ κινεῖν μετέχει δυνάμεως, διότι δὲ αὖ μερίζεται περὶ τοῖς σώμασιν, παρῃρημένα τῆς εἰς αὑτὰ συννεύσεως καὶ τοῖς ὑποκειμένοις συνδιιστάμενα καὶ τῆς ἐκ τούτων ἀργίας ἀναπιμπλάμενα δεῖται τῆς κινούσης οὐκ ἐπ' ἀλλοτρίας ἕδρας φερομένης ἀλλ' ἐν ἑαυτῇ τὴν ὑπόστασιν ἐχούσης. Ποῦ τοίνυν τὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἕξομεν ; Τὰ μὲν γὰρ εἰς ὄγκους ἐκτεινόμενα | καὶ διαστάσεις ἢ ἐν τούτοις διῃρημένα καὶ ἀχωρίστως περὶ αὐτοὺς ὑφεστῶτα, δυεῖν τὸ ἕτερον, ἢ κινεῖσθαι μόνον ἢ παρ' ἄλλων ⟨κινούμενα⟩ κινεῖν ἀνάγκη · δεῖ δέ, ὡς πρότερον εἴρηται, καὶ τὴν αὐτοκίνητον πρὸ τούτων εἶναι πάντως οὐσίαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐν ἄλλοις ἱδρυμένην καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἀλλ' οὐ πρὸς ἄλλα τὰς ἐνεργείας ἀπερείδουσαν. Ἔστιν ἄρα τις φύσις ἄλλη σωμάτων ἐξῃρημένη καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν τοῖσδε τοῖς πολυμεταβόλοις στοιχείοις, παρ' ἧς τὸ κινεῖσθαι πρώτως τοῖς σώμασιν. Εἰ δὴ δέοι τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἀνευρεῖν ἥτις ἐστίν, ὀρθῶς ἂν ⟨ποιοῖμεν⟩ ἑπόμενοι τῷ Σωκράτει καὶ σκοποῦντες τί ποτέ ἐστι τῶν ὄντων ὃ τῷ παρεῖναι τοῖς ἑτεροκινήτοις αὐτοκινησίας αὐτοῖς ἔμφασιν δίδωσιν, καὶ τοῖς ποίοις δή τισι τῶν ὁρωμένων τὸ παρ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι

16 πρότερον : cf. supra, p. 60.19-21 || 22-25 cf. *Phaedr.* 245 C 5-246 A 2.

9 τοῖς ὑποκειμένοις P : τῆς ὑποκειμένης V || 13 ὄγκους sz : ὄγγους (sic) V ἄγκους P || 15 κινούμενα addidimus || 23 ποιοῖμεν addidimus || 24 ποτέ ἐστι V : ποτέλους (sic) P || 25 αὐτοῖς f : αὐτῶν PV || 26 ὁρωμένων V : εἰρημένων P || τὸ P : τῷ V.

attribuons la mise en mouvement par soi. Car tous les êtres inanimés sont uniquement mus par un autre, et tout ce qu'ils subissent, par nature il le subissent du fait d'une certaine force qui les meut et les violente de l'extérieur. Reste donc que les êtres animés possèdent l'apparence que nous avons dite et qu'ils soient secondairement des mus par soi ; que ce soit l'âme en eux qui à titre premier se meuve elle-même, soit mise en mouvement par elle-même, et que ce soit par sa propre force qu'elle donne aux corps l'apparence aussi bien de vivre que de se mettre d'eux-mêmes en mouvement. Si donc l'être mû par soi doit être supérieur aux êtres mus par un autre, et si l'âme est le mû par soi à titre premier, qui transmet au corps l'apparence du mouvement par soi, il en résulte que l'âme est au-delà des corps et que le mouvement de tout corps appartient à l'âme et qu'il est un rejeton du mouvement de l'âme. Nécessairement donc le ciel tout entier et tous les êtres qui sont en lui, parce qu'ils ont des mouvements variés, les uns d'une façon les autres d'une autre, et qu'ils les effectuent par nature (car tout être de ce genre a pour mouvement naturel le mouvement circulaire), possèdent des âmes rectrices et supérieures par essence aux corps du fait qu'elles sont mues d'un mouvement immanent, elles qui font rayonner sur ces corps aussi la force de se mettre en mouvement.

Dès lors, les âmes qui ont mis en ordre l'ensemble de l'univers et ses parties, et en mouvement tout le domaine des corps qui d'eux-mêmes n'ont aucune part à la vie, et les ont rendus vivants en leur insufflant la cause du mouvement, doivent ou bien tout mettre en mouvement conformément à la raison ou bien faire le contraire, ce qu'il n'est pas permis de dire. Mais, si le monde visible et tout ce qu'il y a d'ordonné en lui, soumis à un mouvement uniforme et toujours mû d'un mouvement selon

προσφέρομεν. Τὰ μὲν γὰρ ἄψυχα πάντα μόνως ἐστὶν ἑτεροκίνητα καὶ ἅπερ ἂν πάσχῃ διά δή τινα δύναμιν ἔξωθεν κινοῦσαν καὶ βιαζομένην πάσχειν πέφυκε. Λείπεται δὴ τὰ ἔμψυχα τὴν τοιαύτην ἔμφασιν ἔχειν καὶ εἶναι δευτέρως αὐτοκίνητα, τὴν δὲ ἐν αὐτοῖς οὖσαν ψυχὴν πρώτως ἑαυτήν τε [καὶ] κινεῖν καὶ ὑφ' ἑαυτῆς κινεῖσθαι, καὶ διὰ τὴν [ὑφ'] ἑαυτῆς δύναμιν ὥσπερ τοῦ ζῆν οὕτω δὴ καὶ τοῦ κινεῖσθαι παρ' ἑαυτῶν τοῖς σώμασιν ἰνδάλματα παρέχειν. Εἰ τοίνυν τῶν μὲν ἑτεροκινήτων πρεσβυτέραν εἶναι ⟨δεῖ⟩ τὴν αὐτοκίνητον οὐσίαν, ἡ δὲ ψυχὴ τὸ πρώτως αὐτοκίνητον, παρ' ἧς καὶ τοῖς σώμασιν ἐφήκει τὸ τῆς αὐτοκινησίας εἴδωλον, ἐπέκεινα ἂν εἴη σωμάτων ἡ ψυχή, καὶ παντὸς σώματος ἡ κίνησις ψυχῆς ἂν εἴη καὶ τῆς ἐν αὐτῇ κινήσεως ἔκγονος. Ἀναγκαῖον ἄρα καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα ποικίλας ἔχοντα κινήσεις καὶ τὸ μὲν ἄλλην τὸ δὲ ἄλλην καὶ ταύτας κινούμενα κατὰ φύσιν (παντὶ γὰρ τῷ τοιῷδε κατὰ φύσιν ἡ ἐγκύκλιος φορά) ψυχὰς ἡγεμονούσας ἔχειν καὶ κατ' οὐσίαν πρεσβυτέρας σωμάτων, ἐν ἑαυταῖς κινουμένας, ⟨αἳ⟩ καὶ τούτοις ἐκλάμπουσιν ἄνωθεν τὴν τοῦ κινεῖσθαι δύναμιν.

Ταύτας δὴ οὖν τὰς ψυχάς, αἳ τὸν σύμπαντα κόσμον καὶ τὰς ἐν αὐτῷ μοίρας διεκόσμησαν καὶ πᾶν τὸ σωματικὸν παρ' ἑαυτοῦ ζωῆς ἄμοιρον ὂν κινούμενον καὶ ζῶν ἀπέφηναν ἐμπνεύσασαι τὴν τῆς κινήσεως αὐτοῖς αἰτίαν, ἀναγκαῖον ἢ κατὰ λόγον πάντα κινεῖν ἢ τὸν ἐναντίον τρόπον, ὃ μὴ θέμις εἰπεῖν. Ἀλλ' εἰ μὲν ὁ κόσμος οὗτος καὶ πᾶν τὸ ἐν αὐτῷ τεταγμένον καὶ ὁμαλῶς κινούμενον καὶ φερόμενον ἀεὶ κατὰ

4 εἶναι P : spatium 3 litt. reliquit V ‖ 6 καὶ[1] del. o[2] : habent PV ‖ 7 ὑφ' del. o[2] : habent PV ‖ 9 δεῖ add. f o[2] : om. PV ‖ 11 ἧς P^{x}V : οἷς P ‖ 18 ἔχειν sz : ἔχει PV ‖ καὶ P : om. V ‖ 19 αἳ addidimus (ἐκλαμπούσας scripsit Bessarion) ‖ 23 ἀπέφηναν P : ἀπέφηνεν V ‖ 24 ἐμπνεύσασαι o[2] : ἐμπνεύσασα V ἐμπνεύσασαν P.

sa nature, comme c'est démontré dans les traités soit de mathématiques, soit de physique, dépend d'une âme qui non seulement est mue elle-même de manière irrationnelle mais aussi meut les autres êtres d'une manière irrationnelle, alors il ne pourra pas y avoir de cause stable et capable de disposer chaque élément dans un ordre constant pour expliquer l'ordre des révolutions célestes, le mouvement défini uniformément[1], la position des corps célestes ni aucun des autres phénomènes naturels. Car pour sûr il est dans la nature de tout ce qui est irrationnel d'être mis en ordre par un autre, puisqu'il est naturellement indéfini et sans ordre. Il est évident que confier l'ensemble du ciel et son mouvement de révolution circulaire, qui s'accomplit selon une loi éternellement uniforme, à un être de cette nature, n'est absolument pas conforme à la nature des choses ni aux notions innées que nous possédons.

En revanche, si le monde est conduit par une âme intellective et faisant usage de la raison, si tout ce qui est animé d'un mouvement éternel est placé sous le gouvernement d'une âme de cette nature, et si tout dans l'univers possède sa part d'âme (car, comme le dit quelque part Théophraste, un corps n'a aucune valeur s'il est dépourvu de cette sorte de moteur), on peut se demander si l'âme possède le caractère intellectif, la perfection et la bonté par participation ou par essence ? Si c'est par essence, toute âme sera nécessairement de cette même sorte, puisque chacune selon sa nature propre est mue par soi ; si c'est par participation, il faut qu'existe l'intellect en acte, différent de l'âme et supérieur à elle, qui possède par essence l'acte d'intelliger du fait que, par son existence même, il assume en lui-même par anticipation la connaissance apparentée à l'Un des principes universels. En effet, il faut que l'âme qui a pour essence la raison possède l'intellectivité par le

1. Ἡ καθ' ἕνα λόγον ὡρισμένη κίνησις, cf. *Hypot.*, p. 4.20 : τὸ... καθ' ἕνα λόγον φέρεσθαι, en parlant comme ici du mouvement des corps célestes.

φύσιν, ὥσπερ δέδεικται τὰ μὲν ἐν τοῖς μαθήμασιν τὰ δὲ ἐν ταῖς περὶ φύσεως πραγματείαις, εἰς ψυχὴν ἀνήρτηται τὴν ἀλόγως αὐτήν τε κινουμένην καὶ τὰ ἄλλα κινοῦσαν, οὔτε ἡ τάξις αὕτη τῶν περιόδων οὔτε ἡ [καθ' ἑαυ|τὸ] καθ' ἕνα λόγον ὡρισμένη κίνησις οὔτε ἡ θέσις τῶν σωμάτων οὔτε ἄλλο τῶν κατὰ φύσιν γινομένων οὐδὲν αἰτίαν ἑστῶσαν ἕξει καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἕκαστα διακοσμεῖν δυναμένην. Πᾶν γὰρ δὴ τὸ ἄλογον ὑπ' ἄλλου κοσμεῖσθαι πέφυκεν ἀόριστον ὂν τῇ ἑαυτοῦ φύσει καὶ ἄκοσμον. Τὸ δὴ τῷ τοιούτῳ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἐπιτρέψαι καὶ τὴν κατὰ λόγον ἀεὶ τὸν αὐτὸν ὡσαύτως ἀνακυκλουμένην περιφορὰν οὔτε τῇ φύσει τῶν πραγμάτων οὔτε ταῖς ἀδιδάκτοις ἡμῶν ἐννοίαις ἐστὶ προσῆκον οὐδαμῶς.

Εἰ δὲ αὖ ψυχὴ νοερὰ καὶ λόγῳ χρωμένη τὰ πάντα ποδηγετεῖ καὶ πᾶν τὸ τὴν ἀίδιον φερόμενον φορὰν ὑπὸ ψυχῆς κυβερνᾶται τοιαύτης καὶ μηδέν ἐστι τῶν ὅλων ἄμοιρον ψυχῆς (οὐθὲν γὰρ τίμιον τῶν σωμάτων τῆς τοιαύτης δυνάμεως ἐστερημένον, ὥς πού φησιν ὁ Θεόφραστος), πότερον κατὰ μέθεξιν ἔχει τὸ νοερὸν τοῦτο καὶ τὸ τέλειον καὶ τὸ ἀγαθουργὸν ἢ κατ' οὐσίαν ; Εἰ μὲν γὰρ κατ' οὐσίαν, ἀνάγκη καὶ πᾶσαν εἶναι ψυχὴν τοιαύτην, εἴπερ ἑκάστη κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν ἐστὶν αὐτοκίνητος · εἰ δὲ κατὰ μέθεξιν, ἄλλος ἂν εἴη ψυχῆς πρεσβύτερος ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς, ὃς κατ' οὐσίαν ἔχει τὸ νοεῖν αὐτῷ τῷ εἶναι τὴν ἑνοειδῆ γνῶσιν τῶν ὅλων ἐν ἑαυτῷ προειληφώς · ἐπεὶ καὶ ἀνάγκη τὴν ψυχὴν κατὰ λόγον οὐσιωμένην τὸ κατὰ νοῦν διὰ μεθέ-

17-18 cf. Theophr., *De caelo* apud *In Tim.* II, p. 122.16-17 Diehl οὐδὲν τίμιον ἄνευ ψυχῆς (cf. *ibid.* III, p. 136.1-2).

3 αὐτήν τε κινουμένην P : κ. α. τ. V ‖ 4 περιόδων P : προόδων V ‖ καθ' ἑαυτὸ seclusimus ‖ 9 ὂν V : om. P ‖ 10 τῷ P : τὸ τῶ V ‖ 11 ἀεὶ V : om. P ‖ 25 προειληφώς nos : προσειληφώς PV ‖ 26 οὐσιωμένην V : οὐσιωμένον P.

moyen de la participation, et que l'intellectivité elle-même soit double : premièrement celle que l'on trouve dans l'intellect divin lui-même et deuxièmement celle qui du précédent dérive dans l'âme ; et tu peux encore ajouter, si tu le veux, la présence jusqu'au niveau du corps de cette illumination d'intellect. Car d'où vient que la totalité du ciel visible soit sphérique, ou mue du mouvement circulaire et effectuant sa révolution circulaire autour du même centre selon une loi déterminée une fois pour toutes ? Et comment possède-t-il éternellement, immuablement et par nature la même figure visible et la même force de mouvement, s'il ne reçoit pas sa part de la production des formes selon l'intellect ? Car si l'âme est pourvoyeuse[1] de mouvement, il est clair que ce qui est cause de l'état stable du monde et qui ramène l'instabilité de l'aberration des corps en mouvement à l'identité, à l'activité d'une vie uniformément déterminée et à une révolution circulaire semblable à elle-même, ne peut être qu'au delà de l'âme.

Ainsi le corps et tout le domaine du sensible est au nombre des mus par un autre, l'âme est un mû par soi, puisqu'elle a rattaché à elle-même tous les mouvements des corps, et au-dessus d'elle il y a l'intellect qui est immobile. Et ne va pas penser que je sois d'avis que cet immobile-là soit de l'espèce de ce que nous affirmons être sans activité, sans vie et sans souffle[2], au contraire il est cause principale de tout mouvement et source, s'il te plaît, de toute vie, de celle qui se convertit sur elle-même et de celle qui trouve son existence dans les autres. Pour ces raisons, le monde est appelé par Timée *un vivant doué d'âme et d'intellect* : il est appelé *vivant* à cause de sa nature propre et de cette vie qui descend de l'âme jusqu'à lui et qui épouse ses divisions, *doué d'âme* à cause de la présence en lui de l'âme divine et *doué d'intellect* à cause de l'autorité sur lui de l'intellect. En effet, la profusion de la vie, le commandement de l'âme

1. Ψυχὴ... κινήσεως... χορηγός, vocabulaire plotinien, semble-t-il, cf. IV 7 (2), 3.16, 9.6, V 1 (10), 2.8 et 10, et *infra*, l. 27.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 146.

ξεως ἔχειν καὶ τὸ νοερὸν εἶναι διττόν, τὸ μὲν πρώτως ἐν αὐτῷ τῷ θείῳ νῷ, τὸ δὲ ἀπ' ἐκείνου δευτέρως ἐν ψυχῇ· πρόσθες δέ, εἰ βούλει, καὶ τὴν εἰς τὸ σῶμα παρουσίαν τῆς νοερᾶς ἐλλάμψεως. Πόθεν γὰρ ὁ σύμπας οὗτος οὐρανὸς ἢ σφαιρικός ἐστιν ἢ κύκλῳ φέρεται καὶ περὶ τὸ αὐτὸ κατὰ μίαν τάξιν ὡρισμένην ἀνακυκλοῦται ; Πῶς δὲ ἀεὶ τὴν αὐτὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν ἀτρέπτως ἔλαχε κατὰ φύσιν, εἰ μὴ τῆς κατὰ νοῦν μετείληχεν εἰδοποιίας ; Ψυχὴ μὲν γὰρ κινήσεώς ἐστι χορηγός, τὸ δὲ τῆς μονίμου καταστάσεως αἴτιον καὶ τὴν ἀνίδρυτον τῶν κινουμένων παράλλαξιν εἰς ταὐτότητα τήν τε καθ' ἕνα λόγον πεπερασμένην ζωὴν καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν περιφορὰν ἐπανάγον δῆλον ὡς ἐπέκεινα ἂν εἴη ψυχῆς.

Σῶμα μὲν ἄρα καὶ πᾶν τὸ αἰσθητὸν τοῦτο τῶν ἑτεροκινήτων ἐστί, ψυχὴ δὲ αὐτοκίνητος, εἰς αὐτὴν ἁπάσας τὰς σωματικὰς κινήσεις ἀναδησαμένη, | πρὸ δὲ ταύτης ὁ νοῦς ἀκίνητος ὤν. Καί μοι τοῦτο τὸ ἀκίνητον μὴ τοιοῦτον ὑπολάβῃς οἷον τὸ ἀργὸν καὶ ἄζων καὶ ἄπνευμον εἶναί φαμεν, ἀλλὰ τὸ πάσης κινήσεως ἀρχηγικὸν αἴτιον καὶ τὴν πηγήν, εἰ βούλει, πάσης ζωῆς, τῆς τε εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρεφομένης καὶ τῆς ἐν ἑτέροις τὴν ὑπόστασιν ἐχούσης. Καὶ διὰ ταύτας ὁ κόσμος τὰς αἰτίας ζῷον ἔμψυχον ἔννουν ὑπὸ τοῦ Τιμαίου προσείρηται, κατὰ μὲν τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν καθήκουσαν ζωὴν ἀπὸ ψυχῆς καὶ περὶ αὐτὸν μεριζομένην ζῷον ἀποκαλούμενος, κατὰ δὲ τὴν τῆς θείας ψυχῆς εἰς αὐτὸν παρουσίαν ἔμψυχον, κατὰ δὲ τὴν νοερὰν ἐπιστασίαν ἔννουν· καὶ γὰρ ζωῆς χορηγία

18 cf. *Or. Chald.*, p. 62 n. 2 Kroll || 22-23 = *Tim.* 30 B 7-8.

5 φέρεται V : φέρηται P || 6 δὲ V : γὰρ P || 11 λόγον sz : λόγου PV || 18 ἄζων z : ἄξων P spatium 6 litt. reliquit V || 23 τοῦ P : om. V || 26 αὐτὸν V : ἑαυτὸν P.

et la participation à l'intellect, voilà ce qui tient ensemble la totalité du ciel.

Si, de plus, cet intellect dont nous parlons, non seulement est intellect par essence, puisque *l'acte d'intelliger est même chose que l'acte d'être*, comme dit Parménide, mais encore est dieu par participation (c'est le nom, me semble-t-il, que lui donne aussi l'Étranger d'Athènes lorsqu'il le qualifie de *divin*, il dit en effet : *l'âme, lorsqu'elle a eu recours à l'intellect divin, mène sur le chemin de la rectitude et du bonheur*), il est donc nécessaire, je pense, que la totalité du ciel, elle aussi, dépende de la divinité et de l'unité de l'intellect, et que dans tout cet univers visible la présence du mouvement vienne de l'âme, celle de la permanence éternelle et de la similitude vienne de l'intellect, celle enfin de l'unicité de la communion dans le souffle vital, de la cohérence organique et de la mesure parfaite vienne de l'hénade[1] : c'est elle qui rend l'intellect apparenté à l'Un, l'âme une, tous les êtres premiers universels et parfaits selon leur nature propre, et pour les êtres seconds c'est elle qui ajoute à la perfection propre à leur nature la participation à cette propriété qui leur est étrangère et qui les dépasse, venant à eux d'un degré de la hiérarchie qui est dans chaque cas supérieur. Car, ce qui est corporel, étant mû par un autre, présente l'apparence sous l'action de l'âme d'une force de mouvement par soi, et est un vivant par son intermédiaire ; l'âme, qui est mue par elle-même, participe de la vie selon l'intellect et, bien que déployant son activité dans le temps, tient de sa proximité avec l'intellect une activité sans relâche et une vie sans sommeil ; quant à l'intellect, qui possède l'acte de vivre dans l'éternité, *qui par essence est un acte* et qui a fixé son acte d'intellection en l'immobilisant dans le présent d'une totale simultanéité, il est divinisé totalement par le ministère de la cause qui lui est supérieure. En effet, il est doué

1. Sur l'expression σύμπνοια μία, qui est d'origine stoïcienne, cf. la note de R. Beutler et W. Theiler dans *Plotins Schriften*, Bd. Vb, Hamburg 1960, p. 427, sur II 3 (52), 7.17, et *In Parm.*
(Suite de la note page 146).

καὶ ψυχῆς ἡγεμονία καὶ νοῦ μετουσία συνέχει τὸν ὅλον οὐρανόν.

Εἰ δὲ καὶ ὁ νοῦς οὗτος κατ' οὐσίαν μέν ἐστι νοῦς, ἐπεὶ ταὐτόν ἐστι τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι, φησὶν ὁ Παρμενίδης, κατὰ μέθεξιν δὲ θεός (ὅ μοι καὶ ὁ Ἀθηναῖος ⟨δοκεῖ ξένος⟩ ἐνδεικνύμενος θεῖον αὐτὸν προσειπεῖν · νοῦν γάρ φησιν θεῖον προσλαβοῦσαν τὴν ψυχὴν ὀρθὰ καὶ ἔμφρονα παιδαγωγεῖν), ἀνάγκη δήπου καὶ τὸν ὅλον ⟨οὐρανὸν⟩ εἰς τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ ἕνωσιν ἀνηρτῆσθαι, καὶ τῷδε τῷ παντὶ κόσμῳ τὴν μὲν κίνησιν ἀπὸ ψυχῆς παρεῖναι, τὴν δὲ ἀίδιον διαμονὴν καὶ τὸ ὡσαύτως ἀπὸ νοῦ, τὴν δὲ ἕνωσιν τὴν μίαν καὶ τὴν σύμπνοιαν τὴν ἐν αὐτῷ καὶ τὴν συμπάθειαν καὶ τὸ παντελὲς μέτρον ἐκ τῆς ἑνάδος, ἀφ' ἧς καὶ ὁ νοῦς ἑνοειδὴς καὶ ἡ ψυχὴ μία καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ὅλον ἐστὶ καὶ τέλειον κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν καὶ τῶν δευτέρων ἕκαστον μετὰ τῆς ἐν τῇ οἰκείᾳ φύσει τελειότητος κἀκ τῆς ὑπεριδρυμένης ἀεὶ τάξεως μεταλαμβάνει κρείττονος ἄλλης ἰδιότητος. Τὸ μὲν γὰρ σωματικὸν ἑτεροκίνητον ὂν αὐτοκινήτου δυνάμεως ἔμφασιν ἀπὸ ψυχῆς κομίζεται καὶ ζῷόν ἐστι δι' ἐκείνην · ψυχὴ δὲ αὐτοκίνητος οὖσα τῆς κατὰ νοῦν μετέχει ζωῆς καὶ κατὰ χρόνον ἐνεργοῦσα τὸ τῆς ἐνεργείας ἄπαυστον καὶ τὴν ἄγρυπνον ζωὴν ἐκ τῆς πρὸς τὸν νοῦν ἔχει γειτνιάσεως · νοῦς δὲ ἐν αἰῶνι τὸ ζῆν ἔχων καὶ τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια καὶ πᾶσαν ὁμοῦ τὴν νόησιν ἐν τῷ νῦν ἑστῶσαν πηξάμενος ἔνθεός ἐστι διὰ τὴν πρὸ αὐτοῦ πάντως αἰτίαν. Διττὰς γὰρ ἔχει τὰς ἐνερ-

4 = *Vors.*⁶ 28 B 3 ; cf. Plot. V 1 (10), 8.17 ; *In Parm.* VII, col. 1152.33 Cousin² ‖ 5-8 = *Leg.*, X 897 B 1-2 ‖ 8 ἔμφρονα : cf. *Tim.* 36 E 4 ‖ 8-13 cf. Plot. II 3 (52), 7.16-18 ‖ 24 = Arist., *De an.* III 5, 430 a 18.

4-5 φησὶν... ἀθηναῖος V : om. P ‖ 5-6 δοκεῖ ξένος addidimus ‖ 9 οὐρανὸν addidimus (cf. supra, p. 63.14 et vv. 1-2 et infra, p. 67.20 ‖ 13 ἐκ V : καὶ P ‖ 14 ἑνοειδὴς V : ἑνοειδὴ P ‖ καὶ ἡ ψυχὴ P¹V : om. P ‖ 24 ὢν fo² : αἰὼν PV.

de deux sortes d'activités, comme dit Plotin, celles en tant qu'il est intellect et celles en tant qu'il est *enivré de nectar* ; et ailleurs <nous avons montré> que cet intellect par ce qui est non-intellect au-dessus de lui est dieu, de même que l'âme par son propre sommet dépassant sa condition d'âme est intellect, et que le corps par la puissance qui est supérieure au corps est âme[1]. Quoi qu'il en soit, tout, comme on l'a dit, dépend de l'Un par l'intermédiaire de l'intellect et de l'âme : car l'intellect a la forme de l'Un, l'âme a la forme de l'intellect et le corps du monde est doué de vie, et tous les degrés sont réunis au degré qui leur est supérieur. Quant aux êtres qui font cortège à chacun de ces degrés, les uns plus proches les autres plus lointains, ils ont le bonheur de participer au divin : de fait, *la classe des dieux* supérieure à l'intellect *transcende* à titre premier *le degré d'être* intellectif, la classe des intellects est la plus divine en ce sens qu'elle est divinisée plus que tout le reste, la classe des âmes est divine dans la mesure où elle a besoin d'un intermédiaire intellectif, la classe des corps qui participent de l'âme intellective, en tant qu'elle est corporelle, est elle aussi, je présume, divine (car la communication de la lumière s'étend à tout l'intervalle depuis le haut jusqu'aux derniers degrés de la participation) ; toutefois le corps n'est pas divin d'une manière absolue, mais c'est l'âme, du fait qu'elle regarde vers l'intellect et qu'elle vit par elle-même, qui est divine à titre premier.

Maintenant, je fais le même raisonnement à propos de chacune des sphères célestes prises dans sa totalité et des corps qui s'y trouvent. Car tous imitent le ciel entier, puisqu'ils appartiennent eux aussi à la partie éternelle du monde ; quant aux éléments sublunaires, ils ne possèdent pas par essence une immutabilité entière, mais ce qui demeure constant dans l'univers c'est la totalité qu'ils forment chacun avec les vivants particuliers qu'ils contiennent. En effet, toute totalité est suivie d'un cortège de substances concrètes particulières. Ainsi, de même que dans le ciel avec les sphères prises

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 146.

γείας, ὥς φησιν ὁ Πλωτῖνος, τὰς μὲν ὡς νοῦς, τὰς δὲ ὡς μεθύων τῷ νέκταρι· καὶ ἐν ἄλλοις ⟨ἐδείξαμεν⟩ ὅτι καὶ ὁ νοῦς οὗτος τῷ πρὸ ἑαυτοῦ μὴ νῷ θεός, ὥσπερ ἡ ψυχὴ τῇ ἑαυτῆς ὑπὲρ ψυχὴν ἀκρότητι νοῦς καὶ τὸ σῶμα τῇ πρὸ τοῦ σώματος δυνάμει ψυχή. Πάντα δ' οὖν, ὥσπερ εἴπομεν, ἀνήρτηται τοῦ ἑνὸς διὰ μέσου νοῦ καὶ ψυχῆς· καὶ ὁ μὲν νοῦς ἑνοειδής ἐστιν, ἡ δὲ ψυχὴ νοοειδής, τὸ δὲ σῶμα τὸ τοῦ κόσμου ζωτικόν, πᾶν δὲ εἰς τὸ πρὸ αὐτοῦ συνήρηται. Καὶ τῶν μετὰ ταῦτα τὰ μὲν ἐγγύτερον τὰ δὲ πορρώτερον ἀπολαύει τοῦ θείου· καὶ ὁ μὲν θεὸς πρὸ νοῦ τῇ νοερᾷ φύσει πρώτως ἐποχούμενος, ὁ δὲ | νοῦς θειότατος ὡς πρὸ τῶν ἄλλων ἐκθεούμενος, ἡ δὲ ψυχὴ θεία καθ' ὅσον τῆς νοερᾶς δεῖται μεσότητος, τὸ δὲ σῶμα τὸ τῆς τοιαύτης ψυχῆς μετέχον ὡς μὲν σῶμα θεῖον δήπου καὶ αὐτό (διήκει γὰρ ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτως ἐξηρτημένων ἡ τοῦ φωτὸς ἔλλαμψις), ἁπλῶς δὲ οὐ θεῖον, ἀλλὰ ψυχὴ τῷ πρὸς νοῦν βλέπειν καὶ παρ' ἑαυτῆς ζῆν θεία πρώτως ἐστίν.

Ὁ αὐτὸς δή μοι λόγος ἐστὶ καὶ περὶ τῶν ὅλων σφαιρῶν ἑκάστης καὶ περὶ τῶν ἐν αὐταῖς σωμάτων. Πάντα γὰρ μιμεῖται τὸν ὅλον οὐρανόν, ἐπείπερ καὶ αὐτὰ τῆς ἀιδίου μοίρας ἐστί, καὶ τὰ ὑπὸ σελήνην στοιχεῖα τὸ μὲν πάντῃ κατ' οὐσίαν ἀμετάβλητον οὐκ ἔχοντα, μένοντα δὲ κατὰ τὰς αὐτῶν ὁλότητας ἐν τῷ παντὶ καὶ ζῴων ὄντα περιεκτικὰ μερικῶν. Πᾶσα γὰρ ὁλότης ἔχει μεθ' ἑαυτὴν τὰς μερικωτέρας ὑποστάσεις· ὥσπερ οὖν ἐν οὐρανῷ μετὰ τῶν ὅλων

1-2 cf. Plot. VI 7 (38), 35.19-28 ; *In Parm.* VI, col. 1080.7-12 Cousin[2] ‖ 2-3 cf. *In Parm.* VI, col. 1047.1-24 Cousin[2] et *In Tim.* I, p. 258.7-8 Diehl ‖ 5 εἴπομεν : cf. supra, p. 66.8-13 ‖ 10-11 = Plot. I 1 (53), 8.9.

2 ἐδείξαμεν addidimus ‖ 3 τῷ P : ἐν τῷ V ‖ 6 μέσου νοῦ P : ν. μ. V ‖ 7 νοοειδής V : νοειδής P ‖ 8 συνήρηται V : συνήρτηται P ‖ 9 τὰ[1] V : τὸ P ‖ 10 ἀπολαύει sz : ἀπολαύειν PV ‖ 15 ἐσχάτως V : ἐσχάτων P ‖ 16 τῷ z : τὰ PV ‖ 17 ἑαυτῆς V : ἑαυτῇ P ‖ 22 ἀμετάβλητον o : μεταβλητὸν PV.

dans leur totalité il y a une procession d'astres nombreux, et de même que sur la terre avec la totalité viennent à l'existence une multitude de vivants terrestres particuliers, de même faut-il, je pense, que dans les éléments intermédiaires de l'univers chaque élément contienne le nombre plénier des êtres qui lui sont propres. Comment, en effet, dans les éléments extrêmes les totalités pourraient-elles être coordonnées aux parties, alors qu'elles ont une existence antérieure aux parties, si dans les éléments intermédiaires aussi on ne retrouve pas ce même rapport ? Si donc chacune des sphères est un être vivant, perpétuellement établi dans l'identité et partie intégrante de l'univers, si en tant qu'elle possède la vie, elle participe à titre premier éternellement de l'âme, en tant qu'elle conserve immuablement dans l'univers le rang qui lui revient, elle est maintenue par l'intellect, en tant qu'elle est le chef unique et universel des êtres particuliers qui lui sont apparentés, elle reçoit une illumination de l'unité divine, il en résulte que non seulement le monde entier mais aussi chacune des parties éternelles qui le composent, sont doués d'une âme et d'un intellect, à la ressemblance, autant qu'il est possible, du monde entier, car chacune des parties est un monde eu égard à la multitude des êtres qui lui est apparentée.

En résumé, nous affirmons qu'il y a non seulement une unique totalité corporelle du monde mais aussi beaucoup d'autres corps subordonnés à elle et dépendants d'elle ; il y a une unique âme du monde et, lui faisant cortège, beaucoup d'autres âmes qui, sans compromission avec la matière, organisent en mondes secondaires avec cette première âme toutes les parties du monde ; il y a un unique intellect et une quantité d'intellects subordonnés à lui et participés par ces âmes ; et il y a un dieu unique qui rassemble tous les dieux compris dans le monde, et une foule d'autres dieux qui se distribuent les intellects, les âmes qui en dépendent et toutes

σφαιρῶν καὶ ὁ τῶν ἄστρων συμπροῆλθεν ἀριθμὸς καὶ ὥσπερ ἐν γῇ μετὰ τῆς ὁλότητος καὶ ζῴων γηΐνων μερικῶν ὑφέστηκε πλῆθος, οὕτως ἀναγκαῖον οἶμαι κἀν τοῖς μεταξὺ τῶν ὅλων ἕκαστον στοιχεῖον συμπεπληρῶσθαι τοῖς οἰκείοις ἀριθμοῖς. Καὶ πῶς γὰρ ἂν ἐν τοῖς ἄκροις τὰ ὅλα μετὰ τῶν μερῶν ἐτέτακτο πρὸ τῶν μερῶν ὑφιστάμενα, μὴ κἀν τοῖς μέσοις οὔσης τῆς αὐτῆς ἀναλογίας ; Εἰ δὲ ἑκάστη τῶν σφαιρῶν καὶ ζῷόν ἐστι καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἵδρυται καὶ συμπληροῖ τὸ πᾶν, ὡς μὲν ζωὴν ἔχον ψυχῆς ἀεὶ μετέχον πρώτως, ὡς δὲ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν ἄτρεπτον ἐν τῷ κόσμῳ διαφυλάττον ὑπὸ νοῦ συνεχόμενον, ὡς δὲ ἓν καὶ ὅλον τῶν οἰκείων μερῶν ἡγεμονοῦν ὑπὸ τῆς ἑνώσεως τῆς θείας ἐλλαμπόμενον, οὐ μόνον ἄρα τὸ πᾶν ἀλλὰ καὶ ἕκαστον τῶν ἀιδίων ἐν αὐτῷ μερῶν ἔμψυχόν ἐστι καὶ ἔννουν, ὁμοιούμενον τῷ παντὶ κατὰ δύναμιν · καὶ γὰρ τούτων ἕκαστόν ἐστι πᾶν πρὸς τὸ συγγενὲς αὐτῷ πλῆθος.

Ἵν' οὖν συνελόντες εἴπωμεν, μία μὲν ἡ τοῦ παντὸς σωματοειδὴς ὁλότης, πολλαὶ δὲ ὑπὸ ταύτην ἄλλαι τῆς μιᾶς ταύτης ἐξεχόμεναι · καὶ ψυχὴ μία τοῦ παντός, καὶ μετὰ ταύτην ἄλλαι συνδιακοσμοῦσαι ταύτῃ τὰς ὅλας μερίδας ἀχράντως · καὶ νοῦς εἷς, καὶ νοερὸς ἀριθμὸς ὑπὸ τοῦτον μετεχόμενος ὑπὸ τῶν ψυχῶν τούτων · καὶ θεὸς εἷς ἁπάντων ὁμοῦ τῶν ἐγκοσμίων συνοχεύς, καὶ πλῆθος ἄλλων θεῶν τάς τε νοερὰς οὐσίας καὶ τὰς ψυχὰς τὰς τούτων ἠρτημένας καὶ τὰς μοίρας τοῦ κόσμου πάσας

25-p. 69.1 cf. *Critias* 113 B 7-C 1.

3 κἀν nos : κἂν P καὶ ἐν V ‖ 6 ὑφιστάμενα PV[1] : ἀφιστάμενα V ‖ 7 μέσοις V : μέσους P ‖ εἰ P : ἡ V ‖ 8 ζῷον P : ζώων V ‖ 14 ὁμοιούμενον V : ὁμοίου μὴ P ‖ 16 αὐτῷ P : αὐτὸ V ‖ 19 ἐξεχόμεναι V : ἐξερχομέναι P ‖ 20 συνδιακοσμοῦσαι V : διακοσμοῦσαι P ‖ ταύτῃ P : ταύτην V ‖ 22 τοῦτον V : τοῦτο P ‖ μετεχόμενος V : μετεχόμενον P ‖ 23 τῶν ἐγκοσμίων συνοχεύς P : σ.τ.ἐ. V ‖ 24 τὰς[3] P : om. V.

les parties de l'univers. En effet, si tous les êtres de la nature sont producteurs de leurs semblables, *a fortiori* on ne peut pas nier, je pense, que les êtres universels, qui à l'intérieur du monde occupent le rang le plus élevé, présentent eux-mêmes le prototype d'une production de cette sorte. Car le semblable plus que le dissemblable est apparenté à la notion de cause et lui est par nature approprié, de même que l'identique plus que le différent et le limitant plus que l'illimité.

<15>

[*Attributs divins tirés des* Lois]
[2. *Providence des dieux*]

Sur ce sujet nous reviendrons avec précision dans la suite. Passons maintenant à la deuxième des propositions démontrées dans les *Lois* : les dieux exercent leur providence aussi bien sur les êtres universels que sur les êtres particuliers[1], et rassemblons par le raisonnement la doctrine irréfutable que Platon nous enseigne sur la providence des dieux.

Eh bien, si ce qui a déjà été dit a rendu clair pour tout le monde que les dieux sont tous causes de mouvement (ceux qui ont pour caractère propre l'être et la vie, en vertu de ce pouvoir du mouvement par soi, de la vie par soi, de l'opération par soi qui leur appartient ; ceux qui ont pour caractère propre l'intellect et qui éveillent par leur existence même tous les êtres inférieurs à la perfection de la vie, en vertu de cette *source* et de ce *principe* de toutes les processions *du mouvement* au deuxième et au troisième degré qui est en eux[2] ; ceux enfin qui ont pour caractère propre l'unité et qui divinisent toutes les classes des êtres universels par les participations d'eux-mêmes qu'ils leur accordent, en vertu du pouvoir premier, parfait et inconnaissable de l'acti-

1. Le même sujet est traité dans la première question du *De decem dub.*, §§ 2-5, mais le développement est conduit d'une manière différente. Voir aussi *In Parm.* IV, col. 953.2 - 960.34.

2. Voir *Notes complémentaires*, p. 147.

καταvειμαμένων. Οὐ γὰρ δήπου τῶν μὲν φύσει γεγονότων ἕκαστον τῶν ὁμοίων ἐστὶ γεννητικόν, τὰ δὲ ὅλα καὶ πρώτιστα τῶν ἐγκοσμίων οὐ πολλῷ μειζόνως τῆς τοιαύτης ἀπογεννήσεως ἐν ἑαυτοῖς προτείνει τὸ παράδειγμα· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ἀνομοίου, καθάπερ δὴ καὶ τὸ ταὐτὸν τοῦ θατέρου καὶ τὸ πέρας τοῦ ἀπείρου, τῷ τῆς αἰτίας λόγῳ συγγενέστερόν ἐστι καὶ κατὰ φύσιν προσῆκον.

⟨ιε'⟩

Ταῦτα μὲν οὖν κἂν τοῖς ὕστερον δι' ἀκριβείας θεωρήσομεν· ἐπὶ δὲ τὸ δεύτερον τραπώμεθα τῶν ἐν Νόμοις ἀποδεδειγμένων, τὸ τοὺς θεοὺς προνοεῖν τῶν τε ὅλων ὁμοῦ καὶ τῶν μερῶν, καὶ τίνα περὶ τῆς προνοίας τῶν θεῶν ἀνέλεγκτον ἔννοιαν ὁ Πλάτων ἡμῖν παραδίδωσι τῷ λογισμῷ συνέλωμεν.

Οὐκοῦν ἐκ τῶν προειρημένων παντὶ καταφανὲς ὅτι θεοὶ κινήσεως αἴτιοι πάντες ὄντες, οἱ μὲν οὐσιώδεις καὶ ζωτικοὶ κατὰ τὴν αὐτοκίνητον καὶ αὐτόζωον καὶ αὐτενέργητον δύναμιν, οἱ δὲ νοεροὶ καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι ⟨τὰ⟩ δεύτερα πάντα πρὸς τὴν τελειότητα τῆς ζωῆς ἀνεγείροντες κατὰ τὴν π η γ ή ν τε κ α ὶ ἀ ρ χ ὴ ν πασῶν τῶν δευτέρων τε καὶ τρίτων τῆς κ ι ν ή σ ε ω ς προόδων, οἱ δὲ ἑνιαῖοι καὶ πάντα τὰ ὅλα γένη ⟨ταῖς⟩ ἑαυτῶν μεθέξεσιν ἐκθεοῦντες κατὰ τὴν πρωτουργὸν καὶ παντελῆ καὶ ἄγνωστον τῆς ἐνεργείας

9 ὕστερον : cf. infra, III capp. 1-7 ‖ 10-14 cf. *Leg.*, X 899 D 4-905 D 1 ‖ 20-21 = *Phaedr.* 245 C 9 ; cf. *Or. Chald.*, p. 38 n. 2 Kroll et infra, p. 116.25.

1 φύσει V : φύσεων P ‖ 8 ιε' nos : om. PV ‖ 9 κἂν sz : καὶ PV ‖ 11 ἀποδεδειγμένων o[x] (cf. supra, p. 59.14) : ἐπιδεδειγμένων PV ‖ 16 πάντες V : πάσης P ‖ 17 αὐτενέργητον P : αὐτοενέργητον V ‖ 18 τὰ add. o : om. PV ‖ 19 τῆς V : om. P ‖ 22 ὅλα P : ἄλλα V ‖ ταῖς addidimus ‖ μεθέξεσιν nos : μέθεξιν P μεθέξουσιν V.

vité qui leur appartient), il n'est pas vrai qu'ils soient guides de tel mouvement en laissant à d'autres la direction de tel autre, et il n'est pas vrai non plus qu'ils dispensent aux êtres inférieurs le mouvement selon le lieu ou selon la qualité et que les êtres d'ici-bas tirent d'eux-mêmes le mouvement selon l'essence ou selon la quantité[1]. Non, car tout ce qui est cause de sa propre essence, *a fortiori* il lui revient d'être cause aussi de ses propres opérations et de sa propre perfection. De plus, pour tous les êtres ce qui est mû par soi est le principe de mouvement, et l'être et la vie viennent de l'âme pour tous les êtres du monde : non seulement le mouvement local et aussi les autres mouvements, mais encore la venue à l'existence viennent de l'âme, et même de bien au-dessus d'elle, du degré d'être intellectuel qui a rattaché à lui-même la vie de ce qui est mû par soi et qui préside à titre de cause à toute action temporelle, et de plus haut encore elle vient de l'existence de l'Un qui maintient et l'intellect et l'âme, qui les remplit de tous les biens et qui procède jusqu'aux derniers degrés de l'être[2]. Car s'il n'est pas possible que toutes les parties du monde aient part à la vie et à l'intellect qui procure la faculté de connaître, en revanche toutes jusqu'à la matière participent de l'Un, non seulement les êtres universels mais aussi les particuliers, les êtres naturels comme aussi leurs contraires, et il n'y a rien qui soit sans une part de cette cause-là, comme il n'y a rien qui puisse de quelque façon avoir une part de l'être tout en étant dépourvu de l'Un[3].

Si donc les dieux produisent tous les êtres et les maintiennent tous dans l'être par leur inconnaissable protection, comment se pourrait-il qu'il n'y ait pas pour tous les êtres une providence qui s'étend en eux depuis ceux du plus haut degré jusqu'aux plus particuliers? Il convient, en effet, en tous domaines que les progénitures jouissent de la sollicitude de leurs causes : or, tout ce qui est mû par un autre est un produit de ce qui est

1. On reconnaît les quatre catégories du mouvement selon Aristote, *Phys.* VIII 7, *Cat.* 14, *De an.* I 3, 406 a 12-14.
2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 147.

δύναμιν, οὐ τῇσδε μέν εἰσιν ἡγεμόνες τῆς κινήσεως τῆς δὲ ἄλλοις ἀφεῖσαν τὴν ἀρχήν, οὐδ᾽ αὖ τὴν μὲν κατὰ τόπον ἢ κατὰ ποιότητα κίνησιν χορηγοῦσι τοῖς δευτέροις τὴν δὲ κατ᾽ οὐσίαν ἢ κατὰ ποσότητα παρ᾽ ἑαυτῶν ἔχει τὰ τῇδε. Πᾶν γὰρ τὸ τῆς οὐσίας αἴτιον ἑαυτῷ πολλῷ πρότερόν ἐστι καὶ τῶν ἐνεργειῶν τῶν οἰκείων καὶ τῆς τελειότητος αἴτιον. Ἔτι τὸ αὐτοκίνητον πᾶσίν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ τὸ εἶναι τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πᾶσι καὶ τὸ ζῆν ἀπὸ ψυχῆς, καὶ οὐχ ἡ τοπικὴ μόνον οὐδὲ αἱ ἄλλαι κινήσεις, ἀλλὰ καὶ ἡ εἰς τὸ εἶναι πάροδος ἀπὸ ταύτης, καὶ πολλῷ πρότερον ἐκ τῆς νοερᾶς οὐσίας, ἣ καὶ τὴν τῶν αὐτοκινήτων ζωὴν εἰς ἑαυτὴν ἀνεδήσατο καὶ προηγεῖται κατ᾽ αἰτίαν ἁπάσης χρονικῆς ἐνεργείας, καὶ ἔτι μειζόνως ἐκ τῆς ἑνιαίας ὑπάρξεως, ἣ καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν συνέχει καὶ πληροῖ τῶν ὅλων ἀγαθῶν καὶ πρόεισιν ἄχρι τῶν ἐσχάτων. Ζωῆς μὲν γὰρ οὐ πάντα τὰ τοῦ κόσμου μέρη μετέχειν δυνατὸν οὐδὲ νοῦ καὶ τῆς γνωστικῆς δυνάμεως, τοῦ δὲ ἑνὸς πάντα μετείληχεν ἄχρι τῆς ὕλης, τά τε ὅλα καὶ τὰ μέρη τά τε κατὰ φύσιν καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, καὶ οὐδέν ἐστιν ἄμοιρον τῆς τοιαύτης αἰτίας οὐδ᾽ ἂν τοῦ ὄντος μετάσχοι τί ποτε τοῦ ἑνὸς ἐστερημένον.

Εἰ τοίνυν πάντα μὲν παράγουσιν οἱ θεοί, | πάντα δὲ συνέχουσι ταῖς ἑαυτῶν ἀγνώστοις περιοχαῖς, τίς μηχανὴ μὴ οὐχὶ καὶ πρόνοιαν εἶναι τῶν πάντων ἐν αὐτοῖς διήκουσαν ἄνωθεν ἄχρι τῶν μερικωτάτων ; Τὰ γὰρ ἔκγονα πανταχοῦ προσήκει τῆς τῶν αἰτίων ἀπολαύειν κηδεμονίας · τὰ δὲ ἑτεροκίνητα πάντα τῶν αὐτοκινήτων ἔκγονα, καὶ τὰ κατὰ

1 οὐ nos : οἳ PV ‖ 2 ἄλλοις nos : ἄλλης PV ‖ οὐδ᾽ nos : οἳ (οἱ V) δ᾽ PV ‖ 7 τὸ[2] P : τῷ V ‖ 8 τῷ P : om. V ‖ καὶ[2] V : om. P ‖ 9 ἡ[2] V : om. P ‖ 10 πάροδος V : πρόοδος P ‖ 16 τὰ V : om. P ‖ τοῦ κόσμου μέρη P : μ.τ.κ. V ‖ 17 γνωστικῆς z : γνωστῆς PV ‖ 20 μετάσχοι fn : μετάσχη PV ‖ 24 αὐτοῖς n : αὐταῖς PV ‖ 25 μερικωτάτων P : μερικωτέρων V.

mû par soi et ce qui existe dans la condition temporelle, que ce soit le temps universel ou le temps particulier, est un résultat de ce qui est éternel, du fait que ce qui est toujours préexiste comme cause de ce qui se produit à un moment quelconque, que les classes divines et apparentées à l'Un préexistent à la multitude des êtres qu'ils produisent et que, d'une manière générale, il n'y a aucune multiplicité d'êtres ou de puissances qui ne tienne sa naissance de l'Un. Il faut donc que tous ces êtres-là soient aussi l'objet de la providence des causes qui leur sont supérieures : ils reçoivent la vie des dieux de la série de l'âme et par eux sont mis en mouvement circulaire selon les révolutions du temps, ils sont entièrement remplis d'existence et d'être par les dieux de la série de l'intellect et entrent en partage de l'identité comme aussi de la fixité de leurs espèces, enfin des dieux tout premiers ils reçoivent en eux la présence de l'unité, de la mesure et de leur part de bien.

Il faut donc ou bien que les dieux sachent qu'il est naturel pour eux d'exercer sur leurs propres productions leur providence[1], c'est-à-dire non seulement de faire venir à l'existence les êtres inférieurs et de leur procurer la vie, l'être et l'unité, mais encore de contenir à l'avance la cause primordiale des biens qui leur appartiennent, ou bien qu'ils ignorent leur devoir, bien qu'ils soient des dieux, ce qu'il n'est même pas permis de dire. En effet, quelle sorte d'ignorance peut-on trouver du beau dans les causes de la beauté, ou du bien chez ceux dont l'existence est définie par la nature du bien ? Mais si les dieux ignorent leur devoir, alors il devient impossible que les âmes *guident* la marche du monde sous les ordres de l'intellect, que l'intellect soit supérieur[2] à l'âme, et que au-dessus d'eux, les hénades divines rassemblent chez les dieux la totalité des connaissances, toutes choses dont nous sommes convenus dans les démonstrations précédentes. Au contraire, si les dieux savent, puisqu'ils

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 148.

χρόνον ἢ τὸν ὅλον ἢ τὸν τοῦδε μερικώτερον ὑφιστάμενα τῶν αἰωνίων ἐστὶν ἀποτελέσματα, διότι τὸ ἀεὶ ὂν τοῦ ποτὲ ὄντος αἴτιον καὶ τὰ θεῖα καὶ ἑνιαῖα γένη τῶν πεπληθυσμένων ἁπάντων ὑποστατικὰ προϋπάρχει καὶ οὐδέν ἐστιν ὅλως οὐσιῶν ἢ δυνάμεων πλῆθος ὃ μὴ τὴν γένεσιν ἐκ τοῦ ἑνὸς ἔλαχε. Ταῦτα τοίνυν πάντα καὶ τῆς προνοίας ἀνάγκη τυγχάνειν τῶν προηγουμένων αἰτίων, ζωοποιούμενα μὲν ἐκ τῶν ψυχικῶν θεῶν καὶ κατὰ τὰς χρονικὰς περιόδους ἀνακυκλούμενα, τοῦ δὲ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας ἐκ τῶν νοερῶν ἀποπληρούμενα καὶ ταὐτότητος ὁμοῦ καὶ τῆς μονίμου τῶν εἰδῶν καταστάσεως μεταλαγχάνοντα, τῆς δὲ ἑνώσεως καὶ τοῦ μέτρου καὶ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ διανομῆς ἐκ τῶν πρωτίστων θεῶν καταδεχόμενα τὴν εἰς αὐτὰ παρουσίαν.

Ἀνάγκη τοίνυν ἢ γινώσκειν τοὺς θεοὺς ὅτι κατὰ φύσιν ἐστὶν αὐτοῖς ἡ τῶν οἰκείων γεννημάτων πρόνοια καὶ τὸ μὴ μόνον ὑφιστάνειν τὰ δεύτερα καὶ ζωὴν χορηγεῖν καὶ οὐσίαν καὶ ἕνωσιν ἀλλὰ καὶ τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν τούτοις προειληφέναι τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν, ἢ τὸ προσῆκον αὐτοὺς θεοὺς ὄντας, ὃ μηδὲ θέμις εἰπεῖν, ἀγνοεῖν. Ποία γὰρ ἄγνοια τῶν καλῶν παρὰ τοῖς τῆς καλλονῆς αἰτίοις ἢ τῶν ἀγαθῶν παρὰ τοῖς ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ φύσει τὴν ὕπαρξιν ἀφωρισμένην λαχοῦσιν ; Ἀλλ' εἰ μὲν ἀγνοοῦσιν, οὔτε κατὰ νοῦν αἱ ψυχαὶ ποδηγοῦσι τὸ πᾶν οὔτε νόες εἰσὶν ἐπιβατεύοντες ταῖς ψυχαῖς οὔτε πρὸ τούτων αἱ τῶν θεῶν ἑνάδες τὰς ἁπάσας γνώσεις ἐν αὐτοῖς συνηρήκασιν, ἃ δὴ διὰ τῶν ἔμπροσθεν ἀποδείξεων ἡμεῖς ὡμολογήκαμεν. Εἰ δὲ γινώσ-

23 = *Leg.* X 899 A 4 ‖ 26 ἔμπροσθεν : cf. supra, p. 70.7-21.

9-10 τοῦ... ἀποπληρούμενα V : om. P ‖ 17-18 προειληφέναι V : προσειληφέναι P ‖ 21 παρὰ P : περὶ V ‖ τῇ ... φύσει P : τὴν ... φύσιν V.

sont *pères*, *chefs* et *rois* de tout ce qui est contenu dans le monde, que, à ces titres, il leur revient de prendre soin de leurs sujets, de leur suite et de leurs enfants, dirons-nous que, sachant cela, ils ont aussi la puissance d'accomplir cette loi de nature, ou bien que, en raison d'une faiblesse, ils sont dans l'incapacité d'exercer leur providence sur leurs propres *possessions* ou *productions*, selon le mot que vous voulez employer ? Pour nous, du moins, cela ne change rien dans notre présent discours. Car si c'est parce qu'ils sont impuissants qu'ils négligent le soin de l'univers, quelle est la cause de cette impuissance ? En effet, ce n'est pas de l'extérieur qu'ils mettent en mouvement les réalités, et il n'y en a pas d'autres qui soient causes de l'être alors qu'eux ne seraient responsables que de la direction de ceux que les autres auraient produits, au contraire pilotes *à la poupe du navire*[1] *ils gouvernent* tous les êtres, ce sont eux qui procurent l'existence, eux qui maintiennent les mesures de la vie, eux qui distribuent à chacun sa part d'activité. D'autre part, sont-ils incapables d'exercer leur providence sur tous les êtres à la fois, ou bien laissent-ils chaque chose prise individuellement sans une part de leur contrôle ? Et s'ils ne prennent pas soin de toutes les choses individuelles contenues dans le monde, s'occupent-ils des grandes choses et négligent-ils les petites, ou bien prennent-ils soin des petites choses et renoncent-ils à s'occuper des grandes ? Si, en effet, c'est à cause d'une impuissance que nous enlevons aux dieux l'exercice de leur providence sur tous les êtres également, comment pourrons-nous, si nous leur attribuons le plus grand rôle, à savoir la production de toutes choses, ne pas leur accorder ce qui constitue la suite naturelle de ce rôle, à savoir exercer leur providence sur ce qui est venu à l'existence ? Car qui peut le plus peut le moins.

1. Image rebattue : *In Alc.*, p. 140.9, 199.18, 281.18, *In Remp.* I, p. 22.2, II, p. 272.7, 381.7 (Schol.), *In Crat.* LXXXVIII, p. 44.19-20 ; Damascius, *In Parm.* II, p. 253.27 (synonyme de ἔνδοθεν).

κουσι, πατέρες ὄντες τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πάντων καὶ ἡγεμόνες καὶ ἄρχοντες, ὡς τοιούτοις οὖσιν αὐτοῖς ἡ τῶν ἀρχομένων καὶ ἑπομένων καὶ γενομένων παρ' αὐτῶν ἐπιμέλεια προσήκει, πότερον αὐτοὺς καὶ δύνασθαι γινώσκοντας τὸν κατὰ φύσιν νόμον ἀποπληροῦν φήσομεν ἢ δι' ἀσθένειαν τῆς προνοίας παρῃρῆσθαι τῶν οἰκείων εἴτε βούλει κτημάτων εἴτε γεννημάτων λέγειν ; Οὐδὲν ἡμεῖς γε διοισόμεθα πρὸς τὸν παρόντα λόγον. Εἰ μὲν γὰρ ἀδυνατοῦντες τῆς τῶν ὅλων κηδεμονίας ἀπολείπονται, τί τὸ τῆς ἀδυναμίας ταύτης αἴτιον ; Οὐ γὰρ ἔξωθεν τὰ πράγματα κινοῦσιν οὐδ' ἄλλοι μέν εἰσιν αἴτιοι τῆς οὐσίας αὐτοὶ δὲ τὴν ἡγεμονίαν παρειλήφασιν ὧν ἐκεῖνοι παρήγαγον, ἀλλ' οἷον ἐκ πρύμνης τὰ πάντα κατευθύνουσιν, αὐτοὶ τὸ εἶναι χορηγοῦντες, αὐτοὶ τὰ τῆς ζωῆς μέτρα κατέχοντες, αὐτοὶ τὰ τῆς ἐνεργείας ἑκάστοις διανέμοντες. | Καὶ πότερον ἀδυνατοῦσιν ἁπάντων ὁμοῦ προνοεῖν ἢ καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον [οὐκ] ἄμοιρον ἀφεῖσαν τῆς ἑαυτῶν ἐπιστασίας ; Καὶ εἰ μὴ πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ εἰσὶ κηδεμόνες, πότερον τῶν μὲν μειζόνων προμηθοῦνται τῶν δὲ ἐλαττόνων ἀμελοῦσιν ἢ τῶν μὲν ἐλαττόνων κήδονται τῶν δὲ μειζόνων τῆς ἐπιμελείας ἀφεστήκασιν ; Εἰ μὲν γὰρ ὁμοίως ἁπάντων δι' ἀδυναμίαν τῆς προνοίας αὐτοὺς ἀφαιρήσομεν, πῶς τὸ μεῖζον αὐτοῖς ἀποδόντες, τὸ πάντα παράγειν, τὸ τῷδε κατὰ φύσιν ἑπόμενον, τὸ προνοεῖν τῶν ὑποστάντων, οὐ συγχωρήσομεν ; Δυνάμεως

1 πατέρες : cf. *Pol.* 273 B 2, *Tim.* 28 C 3 ‖ 2 ἡγεμόνες : cf. *Phaedr.* 246 E 4, *Ep. VI* 323 D 3-4 ‖ ἄρχοντες : cf. *Phaedr.* 246 B 1, 247 A 3 ‖ 7 κτημάτων : cf. *Phaed.* 62 B 8, D 3, *Leg.* X 902 B 8, 906 A 7 ‖ γεννημάτων : cf. *Soph.* 266 B 3-4, *Tim.* 24 D 5-6, 69 C 4 ‖ 13-14 = *Critias* 109 C 2.

15 ἑκάστοις P : ἑκάστης V ‖ 17 οὐκ seclusimus ‖ 23 αὐτοὺς P : αὐτῶν V.

Et si les dieux s'occupent des petites choses et négligent les grandes, est-ce là une heureuse façon d'exercer la providence ? Car ce qui est plus apparenté et plus semblable à quelqu'être que ce soit est plus approprié et mieux disposé naturellement à entrer en participation des biens qu'il lui offre. En revanche, si les dieux jugent dignes de leur providence et de la communication de leur perfection les tout premiers des êtres encosmiques, et si ensuite ils sont incapables de parvenir jusqu'aux derniers de ces êtres, qu'est-ce qui empêchera les dieux de se rendre présents à tous les êtres ? Qu'est-ce qui interrompra leur inépuisable[1] activité ? Comment eux qui ont pu réaliser les grandes choses, sont-ils trop faibles pour commander aux petites ? Ou bien, alors qu'ils produisent l'être, même des plus petites choses, quelle impuissance les rendra incapables de les mener à la perfection ? Non, tout cela contredit les notions innées que nous avons. Il en résulte donc que les dieux non seulement connaissent leur devoir mais aussi ont la puissance de jouer jusqu'au bout le rôle qui leur revient, à savoir la direction de l'univers. Mais, si d'une part les dieux connaissent la loi de leur nature, c'est-à-dire que ceux qui ont mis au monde tous les êtres doivent prendre soin de tous, et si d'autre part, grâce à la surabondance de leur puissance, ils ne sont pas dans l'incapacité d'exercer ce soin, est-ce que, en plus des attributs que l'on a déjà énoncés, il n'y a pas aussi en eux une volonté de providence, ou bien est-ce que seule cette volonté vient à manquer à la connaissance et à la puissance, et n'est-ce pas grâce à cette volonté de providence que les choses sont suspendues[2] aux soins que procurent les dieux ? Car si, connaissant leurs devoirs et de plus ayant le pouvoir de les remplir une fois connus, les dieux ne veulent pas exercer leur prévenance à l'égard de leurs propres productions, c'est qu'ils doivent être dépourvus de bonté et que leur désintéressement

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 148.

γὰρ τῆς τὸ μεῖζον ποιούσης καὶ τὸ ἔλαττον κατορθοῦν. Εἰ δὲ τῶν μὲν ἐλαττόνων ἐπιμελήσονται τῶν δὲ μειζόνων ἀμελήσουσι, πῶς ὁ τρόπος οὗτος τῆς προνοίας ὀρθὸς ἂν εἴη ; Παντὶ γὰρ τὸ συγγενέστερον καὶ ὁμοιότερον μᾶλλόν ἐστι πρὸς τὴν μετουσίαν ὧν αὐτῷ δίδωσιν ἀγαθῶν οἰκεῖον καὶ κατὰ φύσιν προσῆκον. Εἰ δὲ τὰ μὲν πρώτιστα τῶν ἐγκοσμίων προνοίας ἀξιοῦσι καὶ τῆς παρ' ἑαυτῶν τελειώσεως, μέχρι δὲ τῶν ἐσχάτων χωρεῖν ἀδυνατήσουσιν, τί τὸ διεῖργον ἔσται τὴν ἐπὶ πάντα παρουσίαν τῶν θεῶν ; Τί τὸ διακόπτον τὴν ἄφθονον ἐνέργειαν αὐτῶν ; Πῶς δὲ οἱ τὰ μείζω δυνηθέντες τῶν ἐλαττόνων κρατεῖν ἀσθενοῦσιν ; Ἢ πῶς τὴν οὐσίαν καὶ τῶν ἐλαχίστων παράγοντες τῆς τελειότητος αὐτῶν δι' ἀδυναμίαν οὐκ ἔσονται κύριοι ; Ταῦτα γὰρ πάντα πρὸς τὰς κατὰ φύσιν ἡμῶν ἐννοίας διαμάχεται. Λείπεται τοίνυν αὐτοὺς καὶ γινώσκειν τὸ προσῆκον καὶ δύναμιν ἔχειν εἰς τὴν τοῦ πρέποντος αὐτοῖς σχήματος τελειότητα καὶ τὴν τῶν ὅλων ἡγεμονίαν. Εἰ δὲ καὶ γινώσκουσι τὸ κατὰ φύσιν, τοῦτο δέ ἐστι τοῖς τὰ πάντα γεννησαμένοις τῶν πάντων κήδεσθαι, καὶ δυνάμεως περιουσίᾳ τῆς τοιαύτης οὐ παρῄρηνται κηδεμονίας, [καὶ] πότερον ὁμοῦ τοῖς εἰρημένοις καὶ βούλησίς ἐστι τῆς προνοίας ἐν αὐτοῖς ἢ τοῦτο μόνον ἐλλείπει τῇ τε γνώσει καὶ τῇ δυνάμει, καὶ διὰ τοῦτο τὰ πράγματα τῆς παρ' αὐτῶν ἀπῃώρηται κηδεμονίας ; Εἰ μὲν γὰρ καὶ γινώσκοντες τὰ προσήκοντα σφίσιν αὐτοῖς καὶ δυνάμενοι τὰ γνωσθέντα πληροῦν οὐ βούλονται προμηθεῖσθαι τῶν οἰκείων γεννημάτων, ἀγαθότητος ἂν εἶεν ἐνδεεῖς καὶ τὸ ἄφθονον αὐτῶν

1 γὰρ V : om. P ‖ 3 οὗτος τῆς προνοίας P : τ.π.ο. V ‖ 9 διεῖργον P : διακόπτον V (cf. infra, v. 10) ‖ 20 καὶ om. ο : habent PV ‖ 22 ἐλλείπει V : ἐκλείπει P ‖ 27 τὸ P : om. V.

s'est perdu, et ainsi nous n'allons les dépouiller de rien d'autre que de ce qui constitue leur existence. En effet, c'est le Bien qui définit l'existence des dieux, et en lui les dieux trouvent le principe de leur être ; or exercer la providence sur les êtres inférieurs, c'est leur communiquer du bien ; si donc nous dépouillons les dieux de la providence, comment en même temps n'allons-nous pas les dépouiller de la bonté ? Et si nous ébranlons la bonté des dieux, comment sans le vouloir ne les dépouillons-nous pas aussi de leur existence que nous avons établie par les démonstrations précédentes ? C'est donc une conséquence nécessaire de l'existence des dieux qu'ils soient aussi *bons en toute espèce d'excellence*, et de là il résulte qu'ils n'abandonnent la providence des choses inférieures ni par négligence, ni par faiblesse, ni par ignorance, et de ce dernier point il résulte enfin, je pense, qu'en eux la connaissance est la meilleure, la puissance, pure, la volonté, généreuse : tout cela montre très clairement que non seulement les dieux exercent leur providence sur l'univers mais encore qu'ils ne négligent rien pour procurer les biens.

Et que personne ne pense qu'une providence ainsi faite absorbe les dieux dans le souci qu'ils prennent des choses inférieures et les dépouille de leur sublime transcendance, ou bien leur rende la vie besogneuse et fatigante, à eux qui sont établis bien loin de la misère humaine[1]. En effet, leur condition bienheureuse ne consent pas à être effleurée par les ennuis que procure le gouvernement de l'univers, puisque même ici-bas pour l'homme de bien la vie est accompagnée de facilités[2], loin des soucis[3] et des chagrins, et que tous les efforts et tous les embarras viennent des obstacles élevés par la matière. Au contraire, s'il faut définir le mode de la providence des dieux, il faut admettre qu'il est conforme à leur nature, pur, immatériel et indicible. En effet, ce n'est pas en cherchant ce qu'il convient de faire ni *en*

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 148-149.

3. Cf. W. Nestle, ΑΠΡΑΓΜΟΣΥΝΗ, dans *Philologus* 81, 1925, 129-140, réimprimé dans *Griechische Studien*, Stuttgart 1948, p. 374-386.

οἰχήσεται καὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ τὴν ὕπαρξιν ἀναιρήσομεν καθ' ἣν οὐσίωνται. Τῷ γὰρ ἀγαθῷ τὸ εἶναι τῶν θεῶν ἀφώρισται καὶ ἐν τούτῳ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσιν οἱ θεοί, τὸ δὲ προνοεῖν τῶν ὑφειμένων ἀγαθοῦ | τινός ἐστιν αὐτοῖς μεταδιδόναι · πῶς οὖν ἀφαιρούμενοι τῆς προνοίας τοὺς θεοὺς οὐχ ἅμα καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοὺς ἀφαιρήσομεν ; Πῶς δὲ τὴν ἀγαθότητα σαλεύοντες οὐχὶ καὶ τὴν ὕπαρξιν αὐτῶν, ἣν κατεδησάμεθα ταῖς ἔμπροσθεν ἀποδείξεσιν, ἀναιροῦντες λανθάνομεν ; Ἀνάγκη τοίνυν τῷ μὲν εἶναι τοὺς θεοὺς καὶ τὸ ἀγαθοὺς εἶναι πᾶσαν ἀρετὴν συνακολουθεῖν, τούτῳ δὲ αὖ τὸ μήτε ῥαθυμίᾳ μήτε ἀσθενείᾳ μήτε ἀγνοίᾳ τῆς τῶν δευτέρων προνοίας ἀποστατεῖν, τούτῳ δὲ οἶμαι καὶ τὸ γνῶσιν εἶναι παρ' αὐτοῖς τὴν ἀρίστην καὶ δύναμιν ἄχραντον καὶ βούλησιν ἄφθονον · ἐξ ὧν δὴ καὶ προνοοῦντες τῶν ὅλων καὶ μηδὲν ἐλλείποντες εἰς τὴν τῶν ἀγαθῶν χορηγίαν πεφήνασι.

Καί μοι μηδεὶς τὴν τοιαύτην πρόνοιαν ἢ κατατείνειν περὶ τὰ δεύτερα τοὺς θεοὺς ἡγείσθω καὶ τῆς ἐξῃρημένης αὐτοὺς ⟨ἀφαιρεῖν⟩ ὑπεροχῆς ἢ πραγματειώδη καὶ ἐπίπονον αὐτοῖς τὸν βίον ποιεῖν, πόρρω τῆς θνητῆς δυσχερείας ἱδρυμένοις. Οὐ γὰρ ἐθέλει χραίνεσθαι τὸ μακάριον αὐτῶν τῇ δυσκολίᾳ τῆς διοικήσεως, ἐπεὶ καὶ τοῖς παρ' ἡμῖν ἀγαθοῖς μετὰ ῥᾳστώνης ὁ βίος καὶ ἀπράγμων καὶ ἄλυπος, πάντες δὲ οἱ πόνοι καὶ τὰ τῆς ὀχλήσεως ἐκ τῶν τῆς ὕλης ἐμποδίων. Ἀλλ' εἰ δεῖ τὸν τρόπον ἀφορίσασθαι τῆς τῶν θεῶν προνοίας, αὐτοφυῆ καὶ ἄχραντον αὐτὸν καὶ ἄυλον καὶ ἄρρητον ὑποθετέον. Οὐ γὰρ ζητοῦντες τὸ προσῆκον οὐδὲ

8 ἔμπροσθεν : cf. supra, cap. 14, p. 60 ss. ‖ 10 = *Leg.*, X 900 D 2.

7 δὲ nos : οὖν PV (cf. supra, v. 5) ‖ 11 τούτῳ P : τοῦτο V ‖ 19 ἀφαιρεῖν addidimus (cf. supra, v. 6 et p. 72.23) ‖ πραγματειώδη P : πραγματώδη V.

poursuivant le bien de chacun par des calculs[1] incertains, ni en suivant par un regard extérieur leurs productions, comme font les hommes dans la providence qu'ils exercent sur leurs propres affaires, non, ce n'est pas ainsi que les dieux gouvernent toutes choses ; au contraire tenant par avance en eux-mêmes les normes de l'univers, tirant d'eux-mêmes la production de chaque être et regardant en eux-mêmes, c'est par leur être lui-même qu'ils conduisent toutes choses *sur un chemin silencieux*[2], les mènent à la perfection et les remplissent de biens. Et quand ils agissent par leur être seul, ils n'opèrent pas, comme la nature, sans une volonté antécédente, et quand ils opèrent avec le concours de leur volonté, ils ne sont pas privés comme les âmes particulières de leur activité essentielle, mais ils combinent les deux dans une unique communion, c'est-à-dire tout ce qu'ils peuvent accomplir par leur être, ils le veulent, et puisqu'ils peuvent tout faire et qu'ils font tout par leur être, la cause de leur action coïncide avec la décision généreuse de leur volonté. Quel labeur ont-ils donc ? Quelle difficulté ? Quel est l'Ixion à l'image duquel on veut que les âmes universelles, les substances intellectives et les dieux même accomplissent leur providence ? A moins que l'on ne veuille que le simple fait de donner le bien, et de quelque manière que ce soit, entraîne pour les dieux une fatigue ; mais on n'a jamais rencontré personne pour qui l'exercice de la condition naturelle soit une fatigue, car ce n'est pas une fatigue pour le feu de chauffer ni pour la neige de refroidir ni d'une manière générale pour les corps d'opérer selon les puissances qui leur sont propres ; en passant au niveau supérieur aux corps, ce n'est pas non plus une fatigue pour les forces de la nature de nourrir ou engendrer ou de faire grandir (telles sont en effet les fonctions des forces de la nature) ; et au niveau encore supérieur, ce n'est pas une fatigue pour les âmes d'accomplir leur fonction naturelle, car pour elles il s'agit d'effectuer quantité de choses par la délibération préalable de la volonté, quantité d'autres par leur être même, et de mettre en branle quantité de

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 149.

λογισμοῖς ἀμφιβόλοις τὸ ἀγαθὸν ἑκάστου θηρεύοντες οὐδὲ ἔξω βλέποντες καὶ ἐπακολουθοῦντες τοῖς ἀποτελέσμασιν, ὥσπερ ἄνθρωποι ποιοῦσιν ἐν τῇ προνοίᾳ τῶν οἰκείων πραγμάτων, οὕτω δὴ καὶ οἱ θεοὶ τὰ πάντα κυβερνῶσιν· ἀλλ' ἐν ἑαυτοῖς τὰ μέτρα τῶν ὅλων προειληφότες καὶ τὰς οὐσίας ἑκάστων ἀφ' ἑαυτῶν παράγοντες καὶ εἰς ἑαυτοὺς βλέποντες αὐτῷ τῷ εἶναι ποδηγετοῦσιν ἀψόφῳ κελεύθῳ τὰ πάντα καὶ τελειοῦσι καὶ πληροῦσι τῶν ἀγαθῶν. Καὶ οὔτε τῇ φύσει παραπλησίως ποιοῦντες τῷ εἶναι μόνον ἀπροαιρέτως ἐνεργοῦσιν οὔτε ταῖς μερικαῖς ψυχαῖς ὁμοίως μετὰ βουλήσεως ἐνεργοῦντες τῆς κατ' οὐσίαν ποιήσεως ἐστέρηνται, συνῃρήκασι δὲ ἄμφω κατὰ μίαν ἕνωσιν, καὶ βούλονται μὲν ὅσα τῷ εἶναι δύνανται, τῷ δὲ εἶναι πάντα καὶ δυνάμενοι καὶ ποιοῦντες ἀφθόνῳ βουλήσει τὴν τῆς ποιήσεως αἰτίαν συνέχουσιν. Τίς οὖν πραγματεία ; Ποία δυσχέρεια ; Τίνος Ἰξίονος δίκην ἢ τῶν ὅλων ψυχῶν ἢ τῶν νοερῶν οὐσιῶν ἢ τῶν θεῶν αὐτῶν τὴν πρόνοιαν ἐπιτελεῖσθαι φήσει τις ; Εἰ μὴ καὶ αὐτὸ τὸ διδόναι καὶ ὁπωσοῦν τὸ ἀγαθὸν ἐπίπονον τοῖς θεοῖς. Ἀλλὰ οὐδενὶ τὸ κατὰ φύσιν ἐπίπονον· | οὔτε γὰρ πυρὶ τὸ θερμαίνειν οὔτε χιόνι τὸ ψύχειν οὔτε ὅλως τοῖς σώμασι τὸ κατὰ τὰς οἰκείας δυνάμεις ἐνεργεῖν· ἀλλ' οὐδὲ πρὸ τῶν σωμάτων ταῖς φύσεσι τὸ τρέφειν ἢ γεννᾶν ἢ αὔξειν (ταῦτα γὰρ ἔργα τῶν φύσεων)· οὐδὲ αὖ πρὸ τούτων ταῖς ψυχαῖς, καὶ γὰρ αὗται πολλὰ μὲν ἐκ προαιρέσεως ἐνεργοῦσι πολλὰ δὲ αὐτῷ τῷ εἶναι

1 = *Phil.* 65 A 1 ‖ 7 = Eur., *Troad.* 887-888 ‖ 16-18 cf. Arist., *De caelo* II 1, 284 a 27-35.

6 παράγοντες V : προάγοντες P ‖ 9 ποιοῦντες V : ποιοῦνται P ‖ 13 τῷ² P : om. V ‖ 16 δίκην nos : δίκη PV ‖ 18 φήσει P : φησὶ V.

mouvements par leur seule présence. De telle sorte que, si la communication du bien et la providence sont pour les dieux des fonctions naturelles, nous pouvons affirmer qu'ils les accomplissent avec facilité et du simple fait qu'ils existent[1], et si ces fonctions ne leur sont pas naturelles, alors il faudrait que les dieux ne soient pas bons par nature. Car le bien procure le bien, comme aussi, on le sait, la vie est porteuse d'autre vie, l'intellect est porteur d'illumination intellectuelle, et tout ce qui existe à titre premier dans chaque degré de l'être est générateur de ce qui existe à titre second.

Quant à moi, j'affirme que ce qu'il y a de plus remarquable dans la théologie de Platon est de ne pas faire se détourner vers les êtres de second rang la transcendante existence des dieux pour expliquer le soin qu'ils prennent des êtres inférieurs, et corrélativement de ne pas diminuer la présence de leur providence universelle pour garder hors d'atteinte leur sublimité au-dessus de l'univers, mais de leur attribuer une existence qui tout en étant séparée et sans mélange avec tout le degré inférieur de l'être, ne s'en étend pas moins à tous les êtres pour prendre soin et mettre en ordre les productions des dieux[2]. En effet, le mode selon lequel les dieux pénètrent[3] partout n'est pas corporel, comme celui de la lumière à travers l'air, ni divisé par sa liaison avec les corps, comme dans le cas de la nature, ni détourné vers les degrés inférieurs, comme celui de l'âme particulière, mais il est séparé du corps, non détourné, immatériel, sans mélange, sans relation, apparenté à l'Un, primordial, transcendant. Voilà, pour le moment du moins, comment on doit concevoir le mode, brièvement exprimé, de la providence qu'exercent les dieux. Car il est évident qu'il doit y avoir un aspect particulier à chaque degré de la hiérarchie des dieux : de fait, on ne parle pas de la même façon de la manière dont une âme exerce sa providence sur les êtres inférieurs et de celle dont un intellect exerce la sienne, et celle d'un dieu, qui est supérieur à l'intellect, c'est encore autre chose, et c'est en raison de cette transcendance qu'un dieu possède sur

1-3. Voir *Notes complémentaires,* p. 149.

καὶ κινοῦσι πολλὰς κινήσεις τῷ παρεῖναι μόνον. Ὥστ' εἰ μὲν κατὰ φύσιν τοῖς θεοῖς ἡ τοῦ ἀγαθοῦ μετάδοσις καὶ ἡ πρόνοια κατὰ φύσιν, καὶ ταῦτα μετὰ ῥᾳστώνης καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι μόνον παρὰ τῶν θεῶν ἐπιτελεῖσθαι φήσομεν · εἰ δὲ ταῦτα μὴ κατὰ φύσιν, οὐδ' ἂν ἀγαθοὶ κατὰ φύσιν εἶεν. Τὸ γὰρ ἀγαθὸν ἀγαθοῦ παρεκτικόν, καθάπερ δὴ καὶ ἡ ζωὴ ζωῆς ἄλλης ὑποστατικὴ καὶ ὁ νοῦς νοερᾶς ἐλλάμψεως καὶ πᾶν τὸ πρώτως ὂν ἐν ἑκάστῃ φύσει τοῦ δευτέρως ὄντος γεννητικόν.

Ὃ δὲ μάλιστα τῆς Πλατωνικῆς ἐστι θεολογίας ἐξαίρετον τοῦτο ἔγωγε εἶναί φημι, τὸ μήτε τὴν ἐξῃρημένην οὐσίαν τῶν θεῶν ἐπιστρέφειν εἰς τὰ δεύτερα διὰ τὴν τῶν καταδεεστέρων ἐπιμέλειαν μήτε τὴν προνοητικὴν ἐπὶ πάντα παρουσίαν ἐλαττοῦν διὰ τὴν τῶν ὅλων ἄχραντον αὐτῶν ὑπεροχήν, ἀλλ' ὁμοῦ μὲν αὐτοῖς τὸ χωριστὸν τῆς ὑποστάσεως ἀποδιδόναι καὶ τὸ ἀμιγὲς πρὸς ἅπασαν τὴν χείρονα φύσιν, ὁμοῦ δὲ τὸ διατεῖνον εἰς ἅπαντα καὶ κηδεμονικὸν καὶ διακοσμητικὸν τῶν οἰκείων γεννημάτων. Οὐ γὰρ σωματικὸς ὁ τῆς διήξεως τρόπος, ὥσπερ ὁ τοῦ φωτὸς διὰ τοῦ ἀέρος, οὐδὲ μεριστὸς περὶ τοῖς σώμασιν, ὥσπερ ἐπὶ τῆς φύσεως, οὐδὲ ἐπιστρεφόμενος εἰς τὰ χείρονα, καθάπερ ὁ τῆς μερικῆς ψυχῆς, ἀλλὰ σώματος χωριστός, ἀνεπίστροφος, ἄυλος, ἀμιγής, ἄσχετος, ἑνοειδής, πρωτουργός, ἐξῃρημένος, τοιοῦτός τις ὁ τῆς προνοίας τῶν θεῶν τρόπος, ὡς συνελόντι φάναι, πρός γε τὸ παρὸν νοείσθω. Δῆλον γὰρ ὅτι καθ' ἑκάστην τάξιν θεῶν οἰκεῖος ἔσται · καὶ γὰρ ψυχὴ μὲν ἄλλως προνοεῖν λέγεται τῶν δευτέρων, νοῦς δὲ ἄλλως, θεὸς δὲ ὁ πρὸ νοῦ καὶ καθ' ὑπεροχὴν τούτων

8 δευτέρως P : δευτέρου V ‖ 12 τῶν² P : om. V ‖ 18 καὶ διακοσμητικὸν P : om. V ‖ 22 ἀλλὰ P : ἀλλὰ καὶ V ‖ 24 τρόπος P : om. V.

l'âme et l'intellect ensemble ; et parmi les dieux eux-mêmes, autre est la providence exercée par les dieux sublunaires, autre celle exercée par les dieux célestes, et pour les dieux au delà de ce monde visible il y a beaucoup de degrés, et pour chacun d'eux le mode de leur prévenance diffère.

16

[*Attributs divins tirés des* Lois]
[3. *Inflexibilité de la providence divine*]

Ensuite, il faut rattacher le troisième problème aux précédents et examiner comment nous devons entendre l'inflexibilité dans le cas des dieux, qui *mènent tout selon la justice*[1] et qui n'ébranlent en quoi que ce soit la loi de cette justice et ne s'écartent pas non plus de la rectitude absolue dans l'exercice de leur providence sur toutes choses en général et sur les affaires humaines en particulier[2].

Ainsi donc, tout le monde, je pense, est convaincu de ceci, que ce qui, dans tous les cas, possède l'autorité, pourvu qu'il soit dans une condition conforme à sa nature ne tient compte que du bonheur de ses sujets, de telle manière qu'il guide et dirige ce qu'il administre vers le meilleur[3]. Par exemple, le pilote commandant les matelots et le navire ne se propose pas d'autre fin principale que le salut des passagers et du vaisseau, le médecin qui soigne les malades, même s'il doit opérer ou purger, n'a aucun autre but dans tout ce qu'il décide d'entreprendre que la santé de ceux dont il s'occupe, et l'officier ou le gardien ne déclare considérer d'autre objectif que la liberté soit de ceux qu'il surveille soit de ceux qui sont sous les armes[4]. Et il n'y a absolument personne, parmi ceux qui ont charge de commander ou d'administrer quoi que ce soit, qui s'applique à ruiner le bien de ses

1. Cf. *supra*, p. 75, n. 2. Autorité souvent citée dans ce contexte : Plutarque, *De Iside* 75, 381 B, *Plat. Quaest.* VIII 4, 1007 C ; Plot. IV 4 (28), 45.28 ; Thémistius, *Or.* 15, p. 283.10-11 Downey ; Synésius, *De regno*, XVII, p. 40.3-4 Terzaghi.

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 150.

ἀμφοτέρων · καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν ἄλλη μὲν ἡ τῶν ὑπὸ σελήνην, ἄλλη δὲ ἡ τῶν ἐν οὐρανῷ πρόνοια, καὶ τῶν ἐπέκεινα τοῦ κόσμου πολλαὶ μὲν αἱ τάξεις, καθ' ἑκάστην δὲ ὁ τρόπος τῆς προμηθείας ἐξήλλακται. |

ιϛ'

Τὸ δὴ τρίτον ἐπὶ τούτοις τῶν προβλημάτων τοῖς ἔμπροσθεν καταδησώμεθα, καὶ θεωρήσωμεν ὅπως τὸ ἄτρεπτον ἐπὶ τῶν θεῶν παραληψόμεθα πάντα κατὰ δίκην ἀγόντων καὶ μηδ' ὁπωστιοῦν τὸν ὅρον ταύτης σαλευόντων μηδὲ τῆς ὀρθότητος τῆς ἀκλινοῦς ἐν τῇ προνοίᾳ τῶν τε ἄλλων ἁπάντων καὶ δὴ καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἐξισταμένων. Παντὶ δὴ οὖν τοῦτό γε οἶμαι καταφανὲς ὅτι τὸ ἄρχον ἑκασταχοῦ κατὰ φύσιν ἔχον τῆς τῶν ἀρχομένων εὐδαιμονίας τὸν σύμπαντα λόγον ποιούμενον, ταύτῃ ⟨τὸ⟩ διοικούμενον ποδηγετεῖ καὶ κατευθύνει πρὸς τὸ ἄριστον. Οὔτε γὰρ ἂν κυβερνήτης ναυτῶν ἄρχων καὶ νεὼς ἄλλο τι προηγούμενον σχοίη τέλος ἢ τὴν τῶν ἐμπλεόντων καὶ τοῦ σκάφους σωτηρίαν, οὔτε ἰατρὸς νοσούντων ἐπιμελητὴς ὢν ἄλλου δή τινος ἕνεκα πάντα πράττειν ἐπιχειρεῖ, κἂν τέμνειν δέῃ κἂν φαρμακεύειν, ἢ τῆς ὑγείας τῶν προνοουμένων, οὔτε στρατηγὸς ἢ φύλαξ πρὸς ἄλλο βλέπειν φήσειεν ἂν τέλος ἢ ὁ μὲν τὴν τῶν φρουρουμένων ὁ δὲ τὴν τῶν στρατηγουμένων ἐλευθερίαν · οὐδ' ἄλλος οὐδεὶς τῶν ἡγεῖσθαι καὶ προνοεῖν τεταγμένων ὡντινωνοῦν ἀνατρέπειν σπουδάζει τὸ

6-11 cf. *Leg.*, X 905 D 1-907 B 9 ‖ 8-9 = Eur., *Troad.* 887-888, cf. infra, p. 87.17-18 ‖ 12-15 cf. *Resp.*, I 342 E 6-11.

5 ιϛ' P : om. V ‖ 6 δὴ P : δὲ V ‖ 14 τὸ addidimus ‖ 19 πάντα πράττειν P : πράττειν πάντα V ‖ 22 τὴν² V : om. P ‖ 24 ὡντινωνοῦν V : ὥντινων νοῦν P.

inférieurs, bien dont il a reçu la charge et qu'il ne quitte pas des yeux pour établir, comme il faut, toutes les affaires de ceux qui sont soumis à son autorité. Si donc nous sommes tombés d'accord sur le fait que les dieux ont autorité sur tout l'univers, et si nous sommes convenus que leur providence s'étend sur toutes choses puisqu'ils sont bons et possèdent *toute excellence*, comment pourraient-ils négliger le bonheur de ceux sur lesquels ils exercent leur providence ? Ou alors comment admettre que les dieux soient inférieurs aux autres autorités dans l'exercice de leur providence sur leurs subordonnés, s'il est vrai que celles-ci ont toujours leurs regards fixés sur le bien de leurs sujets et le prennent pour objectif de l'exercice de leur autorité, tandis que les dieux négligent le bien des hommes et préfèrent le vice à la vertu en se laissant corrompre par les offrandes des méchants ? Voulez-vous appeler les dieux *chefs*, *archontes*, *gardiens*, ou *pères*, vous rendrez tout à fait évident que tous ces noms appartiennent au divin. En effet, chez les dieux se trouve à titre premier tout ce qui est vénérable et honorable, et par conséquent, semble-t-il, ici-bas une chose est par nature plus vénérable et plus honorable qu'une autre et telle autre chose au contraire moins vénérable et moins honorable que telle autre, pour la seule raison qu'elle présente une ressemblance du dernier degré avec les dieux. Et pourquoi raisonner davantage, puisque nous entendons les experts ès choses divines[1] eux-mêmes, me semble-t-il, célébrer les *puissances paternelles*, *protectrices*, *rectrices* et *guérisseuses*[2]. Comment donc se pourrait-il que les images des dieux dans leur condition naturelle, en poursuivant la finalité qui leur est propre, prévoient le bien-être[3] de ceux qui sont soumis à leur autorité, tandis que les dieux eux-mêmes qui possèdent la totalité du bien, l'excellence réellement telle et la vie sans malheur, non seulement ne règlent pas l'exercice de leur autorité sur la vertu et la

1. Οἱ τὰ θεῖα σοφοί = οἱ θεόσοφοι, une appellation des auteurs des *Or. Chald.*, cf. Lewy, p. 444, que l'on retrouve dans l'*In Tim.* II, p. 77.11, *In Parm.* IV, col. 844.15.
2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 150.

τῶν ἑπομένων ἀγαθόν, ἐφ' ᾧ τέτακται καὶ οὗ στοχαζόμενος ἅπαντα τὰ τῶν ἀρχομένων διατίθησι δεόντως. Εἰ τοίνυν καὶ τοὺς θεοὺς ἡγεμόνας εἶναι τῶν ὅλων συγκεχωρήκαμεν καὶ τὴν πρόνοιαν αὐτῶν ἐπὶ πάντα διατείνειν ἀγαθῶν ὄντων καὶ πᾶσαν ἀρετὴν ἐχόντων ὡμολογήκαμεν, τίς μηχανὴ τῆς τῶν προνοουμένων αὐτοὺς εὐδαιμονίας ἀμελεῖν ; Ἢ πῶς τῶν ἄλλων ἡγεμόνων ἔλαττον ἕξουσιν ἐν τῇ προνοίᾳ τῶν καταδεεστέρων, εἴπερ οἱ μὲν ἀεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον τῶν ἀρχομένων ἀποβλέπουσι καὶ τοῦτο τέλος τίθενται τῆς συμπάσης ἡγεμονίας, οἱ δὲ παρορῶσι τὸ ἀγαθὸν τὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ κακίαν ἀρετῆς μᾶλλον ἀσπάζονται τοῖς τῶν μοχθηρῶν παρατρεπόμενοι δώροις ; Πάντως εἴτε ἡγεμόνας αὐτοὺς εἴτε ἄρχοντας εἴτε φύλακας εἴτε πατέρας ἐθέλεις καλεῖν, οὐδενὸς τῶν τοιούτων ὀνομάτων ἐνδεὲς τὸ θεῖον φανήσεται. Πάντα γάρ ἐστιν ἐν ἐκείνοις τὰ σεμνὰ καὶ τίμια πρώτως· καὶ διὰ τοῦτο δήπου κἀνταῦθα σεμνότερα καὶ τιμιώτερα κατὰ φύσιν ἄλλων ἄλλα, διότι δὴ τῶν θεῶν ἐσχάτην ἀπεικασίαν φέρεται. Καὶ τί δεῖ λέγειν ; Παρ' αὐτῶν γὰρ οἶμαι τῶν τὰ θεῖα σοφῶν πατρικάς τε δυνάμεις καὶ φρουρητικὰς καὶ ἡγεμονικὰς καὶ παιωνείους ὑμνημένας ἀκούομεν. Τίς οὖν μηχανὴ τὰ μὲν εἴδωλα τῶν θεῶν κατὰ φύσιν ἔχοντα τοῦ προσήκοντος | αὐτοῖς στοχαζόμενα τέλους τῆς τῶν ἀρχομένων εὐθημοσύνης προνοεῖν, αὐτοὺς δὲ τοὺς θεούς, παρ' οἷς τὸ ὅλον ἀγαθὸν καὶ ἡ ὄντως οὖσα ἀρετὴ καὶ ὁ ἀπήμων βίος, μὴ πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀρετήν τε καὶ κακίαν κατευθύνειν

5 = *Leg.*, X 900 D 2 (cf. supra, p. 74.10) || 13-14 ad ἡγεμόνας, ἄρχοντας, πατέρας : cf. supra, p. 72.1-2 ; φύλακας : cf. *Leg.*, X 907 A 2 || 19-21 πατρικὰς... φρουρητικὰς : cf. *Or. Chald.*, p. 40 Kroll ; ἡγεμονικὰς : cf. ibid., p. 37 ; παιωνείους : cf. *In Tim.* III, p. 140.28, 262.27 Diehl ; *In Remp.* II, p. 153.26 Kroll ; Olymp., *In Gorg.*, p. 223.22 Norvin.

9 βέλτιστον V : βέλτιον P || τοῦτο P : τοῦτο τὸ V.

malice des hommes et en vue de *faire triompher la vertu dans le monde et faire échec à la méchanceté*, mais qu'ils corrompent les mesures de la justice par le culte que leur rendent les méchants, qu'ils ruinent la règle de la connaissance invariable, et qu'ils fassent paraître les offrandes du vice comme plus précieuses que *les comportements de la vertu*? Cette manière de providence-là ne peut, en effet, profiter ni à ceux-mêmes qui exercent l'autorité ni à ceux qui y sont soumis ; car ces derniers, une fois devenus méchants, n'auront plus aucun moyen de se débarrasser de leurs fautes, puisqu'ils chercheront toujours à circonvenir par avance la justice et à la détourner de mesurer leur mérite ; quant aux dieux, il deviendra nécessaire, chose qu'il n'est pas permis de dire, qu'ils aient pour visée la méchanceté de ceux sur qui s'exerce leur providence, qu'ils négligent leur véritable salut et qu'ils soient seulement cause dans ce cas de biens illusoires[1] ; il faudra aussi que ce monde visible et l'univers entier se remplissent de désordre et de trouble, la méchanceté restant sans remède, et qu'ils tombent dans une corruption semblable à celle des cités mal gouvernées. Cependant, comment n'est-il pas tout à fait impossible que les particuliers soient gouvernés d'une manière plus conforme à la nature que les universels, les affaires humaines, que les divines, et les images, que les causes primordiales? Par conséquent, si des hommes commandant des hommes peuvent exercer correctement leur providence, en honorant les uns et en déshonorant les autres, et dans chaque cas en compensant les œuvres de la méchanceté par les mesures de la vertu, *a fortiori* est-il nécessaire que les dieux, eux aussi, soient des autorités inflexibles pour tout l'univers. Car c'est là une excellence que les hommes doivent à leur ressemblance avec les dieux de posséder ; et si chez les hommes aussi nous devions accorder que ceux qui corrompent le salut et le bonheur de leurs sujets, nous

1. Ἐσκιαγραφημένων ἀγαθῶν : biens illusoires, le mot est platonicien, cf. *Phaed.* 69 B 6 : « ... tout cela constitue cette sorte de vertu qui est *une peinture en trompe l'œil* (σκιαγραφία τις) » (trad. Robin), et *Rép.* VII, 523 B 6 ; IX, 583 B 5 ; *Lois* II, 663 C 2.

τὴν ἡγεμονίαν καὶ ὅπως νικῶσαν μὲν ἀρετὴν ἐν τῷ παντὶ κακίαν δὲ ἡττωμένην παρέξουσιν, ἀλλὰ ταῖς τῶν μοχθηρῶν θεραπείαις διαφθείρειν μὲν τὰ μέτρα τῆς δίκης, ἀνατρέπειν δὲ τὸν τῆς ἀκλινοῦς ἐπιστήμης ὅρον, τὰ δὲ τῆς κακίας δῶρα προτιμότερα τῶν τῆς ἀρετῆς ἐπιτηδευμάτων καταφαίνειν ; Οὔτε γὰρ αὐτοῖς δήπου τοῖς ἡγεμόσιν ὁ τρόπος οὗτος τῆς προνοίας οὔτε τοῖς ἑπομένοις συνοίσει · τοῖς μὲν γὰρ κακοῖς γενομένοις οὐκ ἔσται τῶν ἁμαρτημάτων ἀπαλλαγὴ προκαταλαμβάνειν ἐπιχειροῦσιν ἀεὶ τὴν δίκην καὶ παρατρέπειν τῶν τῆς ἀξίας μέτρων, τοῖς δὲ ἀναγκαῖον, ὃ μὴ θέμις εἰπεῖν, τῆς τῶν προνοουμένων στοχάζεσθαι κακίας, καὶ τῆς μὲν ἀληθινῆς αὐτῶν σωτηρίας ἀμελεῖν, ἐσκιαγραφημένων δὲ ἀγαθῶν ἄρα μόνως αἰτίοις ὑπάρχειν, τὸ δὲ πᾶν τοῦτο καὶ τὸν ὅλον κόσμον ἀταξίας ἐμπίπλασθαι καὶ ταραχῆς, ἀνιάτου τῆς μοχθηρίας μενούσης, καὶ ταῖς κακῶς πολιτευομέναις τῶν πόλεων τὴν ὁμοίαν ἔχειν διαφθοράν. Καίτοι πῶς οὐ παντελῶς ἀδύνατον τὰ μέρη τῶν ὅλων κατὰ φύσιν διοικεῖσθαι μᾶλλον καὶ τὰ ἀνθρώπινα τῶν θείων καὶ τὰ εἴδωλα τῶν πρωτουργῶν αἰτίων ; Ὥστ' εἰ μὲν ὀρθῶς ἄνθρωποι προνοοῦσιν ἀνθρώπων ἄρχοντες καὶ τοὺς μὲν τιμῶντες τοὺς δὲ ἀτιμάζοντες καὶ πανταχοῦ τὰ τῆς κακίας ἔργα τοῖς τῆς ἀρετῆς μέτροις κατευθύνοντες, πολλῷ πρότερον ἀνάγκη καὶ τοὺς θεοὺς ἀτρέπτους εἶναι τῶν ὅλων ἡγεμόνας. Καὶ γὰρ ἄνθρωποι διὰ τὴν πρὸς θεοὺς ὁμοιότητα ταύτην ἔλαχον ἀρετήν · εἰ δὲ καὶ ἀνθρώπων τοὺς τῶν ἀρχομένων τὴν σωτηρίαν καὶ τὸ εὖ διαφθείροντας ὁμολογήσομεν τὴν τῶν

1-2 = *Leg.*, X 904 B 4-5 ‖ 5-6 = *Leg.*, IV 711 B 7.

10 παρατρέπειν V : μετατρέπειν P ‖ 14 μόνως nos : μόνοις PV ‖ 17 διαφθοράν nos : διαφοράν PV ‖ 25 ταύτην P : τοιαύτην V.

offrent de la providence des dieux une meilleure image, du même coup, sans nous en apercevoir, nous ferions complètement disparaître la vérité au sujet des dieux et la valeur sublime de la vertu. En effet, tout le monde, je crois, voit clairement que celui qui est plus semblable aux dieux est plus heureux que ceux qui en sont séparés par la dissimilitude et l'aliénation. Par conséquent, si même ici-bas la forme non corrompue et inébranlable de la providence est chose de prix, à plus forte raison, je pense, chez les dieux elle sera d'un beaucoup plus grand prix ; et si chez eux les offrandes des mortels étaient plus sacrées que les mesures divines de la justice, alors chez les hommes les biens *de la terre* mèneraient mieux à la perfection du bonheur que ceux *des dieux de l'Olympe*, et les flatteries de la méchanceté, que les œuvres de la vertu.

17

[*Attributs divins tirés de la* République]

Par les démonstrations que voilà, Platon dans les *Lois* nous a enseigné l'existence des dieux, leur sollicitude qui s'étend sur tout et leur opération inflexible : propriétés qui assurément sont communes à tous les dieux et, en même temps, se situent au tout premier principe et au tout premier rang dans l'ordre naturel de l'enseignement théologique. On voit en effet que cette triade se trouve répandue de haut en bas depuis les classes des dieux cachés jusqu'aux plus particuliers parmi les mondes divins ; car tous les deux, aussi bien ceux qui se trouvent au delà du monde visible que ceux qui se trouvent dans ce monde, possèdent une existence qui est caractérisée par l'Un, une puissance qui exerce la providence à l'égard de tout ce qui est inférieur et un intellect invariable et inflexible[1]. Mais recommençons à partir d'un nouveau point de départ et examinons cette fois-ci les démonstrations théologiques de la *République*[2]. De fait, elles aussi sont communes à tous les mondes

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 150.

θεῶν πρόνοιαν μᾶλλον ἀπεικονίζεσθαι, λήσομεν ὁμοῦ τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν καὶ τὴν τῆς ἀρετῆς ἄρδην ἀφανίζοντες ὑπεροχήν. Τοῦτο γὰρ οἶμαι παντὶ καταφανές, ὅτι δὴ τὸ τοῖς θεοῖς ὁμοιότερον εὐδαιμονεῖ μᾶλλον τῶν δι' ἀνομοιότητος αὐτῶν καὶ ἀλλοτριότητος ἐστερημένων. Ὥστ' εἰ μὲν κἀνταῦθα τὸ ἀδιάφθορον τῆς προνοίας εἶδος καὶ τὸ ἀκλινὲς τίμιον, πολλῷ δήπου παρὰ τοῖς θεοῖς μειζόνως ἐντιμότερον· εἰ δὲ παρ' ἐκείνοις τὰ θνητὰ δῶρα τῶν θείων τῆς δίκης μέτρων σεμνότερα, καὶ παρ' ἀνθρώποις ἂν εἴη τῶν Ὀλυμπίων ἀγαθῶν τὰ γηγενῆ καὶ τῶν τῆς ἀρετῆς ἔργων τὰ τῆς κακίας θωπεύματα πρὸς εὐδαιμονίαν τελεώτερα.

ιζ'

Τὴν μὲν ὕπαρξιν τῶν θεῶν καὶ τὴν ἐπὶ πάντα διατείνουσαν κηδεμονίαν καὶ τὴν ἄτρεπτον ἐνέργειαν διὰ τούτων ἡμῖν ὁ Πλάτων ἐν Νόμοις τῶν ἀποδείξεων παραδέδωκεν· ἃ δὴ κοινὰ μέν ἐστιν ἅπασι τοῖς θεοῖς, ἀρχικώτατα δὲ καὶ πρώτιστα κατὰ φύσιν ἐν τῇ αὐτῶν διδασκαλίᾳ. Μέχρι γὰρ τῶν μερικωτάτων ἐν τοῖς θείοις διακόσμοις ἄνωθεν ἀπὸ τῶν κρυφίων γενῶν ἡ τριὰς αὕτη διήκουσα φαίνεται· καὶ γὰρ ὕπαρξις ἑνοειδὴς καὶ δύναμις προνοητικὴ τῶν δευτέρων ἁπάντων καὶ νοῦς ἀκλινὴς καὶ ἄτρεπτός ἐστιν ἐν ἅπασι τοῖς τε πρὸ τοῦ κόσμου καὶ τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ θεοῖς. | Πάλιν δὲ ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς τῶν ἐν Πολιτείᾳ θεολογικῶν ἀποδείξεων ἀντιλαβώμεθα. Κοιναὶ γὰρ δὴ καὶ αὗται πάντων εἰσὶ

10 cf. *Leg.*, V 727 E 1 ‖ 21-22 ὕπαρξις-δύναμις-νοῦς : cf. *Or. Chald.*, p. 13 Kroll ‖ 23-25 cf. *Resp.*, II 378 E 4-383 C 7.

1 ἀπεικονίζεσθαι V : ἀπεικάζεσθαι P ‖ 5 αὐτῶν Taylor : αὐτοῦ PV ‖ ἀλλοτριότητος V : ἀλλοτριώτ(α)τ(α) P compendio scr. ‖ 12 τελεώτερα o^2 : τελεώτατα PV ‖ 13 ιζ' infra ad v. 23 P : om. V

divins, s'appliquent de la même façon à tout l'enseignement théologique et font voir la vérité en continuité avec ce que nous avons dit plus haut.

Dans la *République* donc, au deuxième livre, lorsque Socrate esquisse pour les compositeurs de mythes certains *modèles* théologiques, en donnant à ses disciples le conseil de s'abstenir de la dramaturgie poétique et de ces passions tragiques, que l'on n'a pas hésité à attribuer au divin pour cacher en elles, comme dans des voiles, la secrète initiation aux mystères divins[1], — eh bien donc, lorsque Socrate, comme je l'ai dit, enseigne les *modèles* et les lois des mythes divins (modèles qui précisément doivent présenter à la fois l'apparence de cette forme littéraire et le but caché à l'intérieur des fictions relatives aux dieux, comme fixés sur la visée du beau et de la nature des choses), il prétend, conformément à la droite notion que nous avons des dieux et de leur bonté, montrer : premièrement qu'ils sont pourvoyeurs de tous les biens et causes d'aucun mal pour quelqu'être que ce soit ; secondement qu'ils sont immuables dans leur être et ne peuvent revêtir des formes variées pour tromper et ensorceler, ni être les auteurs, par leurs actions ou leurs discours, du mal le plus grand qui est le mensonge, ou même de la divagation et de la folie. Voilà donc deux lois théologiques, et la première comporte deux conclusions : les dieux sont innocents du mal et ils sont causes de tous les biens ; la seconde elle aussi comporte de même deux conclusions : tout l'ordre du divin est immuable et il est à l'abri du mensonge et des variations artificieuses[2].

Tout ce que l'on a montré jusqu'ici dépend donc de

1. La « dramaturgie » (cf. *supra*, p. 21.4-5) et le « tragique « (cf. *supra*, p. 26.21), qui entourent les mythes, comme par exemple la guerre des Géants (cf. *infra*, p. 88.4), sont comme les voiles qui cachent les plus secrets des objets sacrés, cf. Simplicius, *In Cat.*, p. 7.3-6 : οἱ μὲν μύθοις, οἱ δὲ συμβόλοις, αὐτὴν (*scil.* τὴν ἑαυτῶν σοφίαν) ἐπέκρυψαν ὡς τοῖς παραπετάσμασιν τὰ ἀπορρητότερα τῶν ἱερῶν. Sur ces voiles (cf. *supra*, p. 20.16, 21.8-9),

(Suite de la note page 151).

2. Voir *Notes complémentaires*, p. 151.

τῶν θείων διακόσμων καὶ διατείνουσιν ὁμοίως εἰς ἅπασαν τὴν περὶ θεῶν ὑφήγησιν καὶ συνεχῆ τὴν ἀλήθειαν τοῖς προειρημένοις ἡμῖν ἐκφαίνουσιν.

Ἐν τοίνυν τῷ δευτέρῳ τῆς Πολιτείας τύπους δή τινας θεολογικοὺς ὁ Σωκράτης ὑπογράφων τοῖς μυθοπλάσταις, τῆς ποιητικῆς δραματουργίας τοῖς ἑαυτοῦ τροφίμοις καθαρεύειν παρακελευόμενος καὶ τῶν τραγικῶν ἐκείνων παθημάτων ἃ τῷ θείῳ προσφέρειν οὐκ ὤκνησάν τινες, τὴν ἀπόρρητον περὶ αὐτῶν μυσταγωγίαν ἐν τούτοις ὥσπερ παραπετάσμασι κρύπτοντες, — τύπους δὴ οὖν, ὥσπερ ἔφην, καὶ νόμους τῆς θεομυθίας ὑφηγούμενος, οἳ καὶ τὸ φαινόμενον δὴ τοῦτο καὶ τὸν εἴσω κεκρυμμένον σκοπὸν ἐν τοῖς περὶ θεῶν πλάσμασι τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κατὰ φύσιν ἐστοχασμένον παρέξονται, πρῶτον μὲν ἀξιοῖ κατὰ τὴν ἀδιάστροφον περὶ θεῶν ἔννοιαν καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτῶν, ἁπάντων μὲν αὐτοὺς ἀγαθῶν χορηγοὺς ἀποφαίνειν, κακοῦ δὲ οὐδενὸς οὐδενί ποτε τῶν ὄντων αἰτίους· δεύτερον κατ' οὐσίαν ἀμεταβλήτους καὶ μήτε αὐτοὺς ποικίλας μορφὰς ἴσχειν ἐξαπατῶντας καὶ γοητεύοντας μήτ' ἐν ἔργοις ἢ λόγοις τοῦ μεγίστου κακοῦ, ψεύδους, ἢ καὶ πλάνης καὶ ἀνοίας εἶναι ποιητικούς. Δύο δὴ τούτων ὄντων νόμων ὁ μὲν πρότερος ἔχει συμπεράσματα δύο, τό τε ἀναιτίους εἶναι τῶν κακῶν τοὺς θεοὺς καὶ τὸ τῶν ἀγαθῶν πάντων αἰτίους· ὁ δὲ δεύτερος αὖ παραπλησίως ἕτερα ἄττα, διττὰ καὶ ταῦτα, τό τε ἀμετάβλητον εἶναι τὸ θεῖον πᾶν, καὶ τὸ ψεύδους καὶ ποικιλίας μεμηχανημένης καθαρὸν ἱδρῦσθαι.

Πάντα τοίνυν τὰ δεικνύμενα τριῶν τούτων ἤρτηται περὶ

4 = *Resp.*, II 379 A 2, 5, 380 C 2, 383 A 2, C 6 ‖ 14-17 cf. *Resp.*, II 379 A 7-380 C 10 ‖ 17-21 cf. *Resp.*, II 380 D 1-383 A 6.

7 παρακελευόμενος P : κελευόμενος V ‖ 8 παθημάτων V : μαθημάτων P.

ces trois notions communes à tout le divin : la bonté, l'immutabilité, la vérité. De fait, la source toute première et indicible des biens se trouve chez les dieux, et aussi l'éternité, cause de la puissance identique et semblable à elle-même, et encore l'intellect tout premier qui est les êtres eux-mêmes, c'est-à-dire la vérité immanente aux êtres réellement êtres.

<18>

[*Attributs divins tirés de la* République]
[1. *Les dieux causes de tout bien et d'aucun mal*]

N'est-il donc pas nécessaire[1] que ce qui définit par le bien sa propre existence et tout ce qu'il a d'être, et qui produit toutes choses par son être même[2], soit pourvoyeur de la totalité du bien et d'aucun mal ? En effet, s'il y avait un bien absolu qui ne soit pas dieu, peut-être pourrait-on nous montrer que le divin est cause de biens, mais non pas qu'il est pour ce qui existe pourvoyeur de tous les biens. Si d'autre part non seulement chacun des dieux est bon, mais encore si ce qui possède à titre premier la nature du bien et ce qui produit le bien est dieu (en effet, il pourrait ne pas y avoir de bien à titre premier, s'il était au deuxième rang après les dieux, pour la bonne raison que dans tous les cas ce qui existe à titre second reçoit de ce qui existe à titre premier la propriété caractéristique de son existence[3]), il est absolument nécessaire que le divin soit cause non seulement des biens mais de tous les biens qui procèdent aux degrés inférieurs de la hiérarchie jusqu'aux derniers. Car, de même que la puissance cause de la vie fait exister toute vie, la puissance cause de la connaissance fait exister toute connaissance, la puissance cause du beau fait exister tout ce qui est beau, non seulement celui qui réside dans les raisons des choses mais aussi tout le beau contenu dans le domaine du visible (chacune des causes primordiales produit en effet ses semblables à partir

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 151.

τὸ θεῖον κοινῶν ἐννοιῶν, τῆς ἀγαθότητος, τῆς ἀμεταβλησίας, τῆς ἀληθείας· καὶ γὰρ ἡ τῶν ἀγαθῶν πρωτίστη πηγὴ καὶ ἄρρητος παρ' αὐτοῖς, καὶ ὁ αἰὼν ὁ τῆς αὐτῆς καὶ ὡσαύτως ἐχούσης δυνάμεως αἴτιος, καὶ ὁ πρώτιστος νοῦς, ὅς ἐστιν αὐτὰ τὰ ὄντα καὶ ἡ ἐν τοῖς ὄντως οὖσιν ἀλήθεια.

⟨ιη'⟩

Τὸ τοίνυν ἐν τῷ ἀγαθῷ τὴν ὕπαρξιν τὴν ἑαυτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν πᾶσαν ἀφορίζον καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι τὰ πάντα παράγον, οὐκ ἀνάγκη παντὸς μὲν ἀγαθοῦ παρεκτικὸν εἶναι, κακοῦ δὲ οὐδενός ; Εἰ μὲν γὰρ ἦν τι πρώτως ἀγαθὸν ὃ μή ἐστι θεός, ἴσως ἄν τις ἡμῖν ἀγαθῶν μὲν αἴτιον τὸ θεῖον, ἀλλ' οὐχ ἁπάντων εἶναι τῶν ἀγαθῶν χορηγὸν ἀπέφηνε τοῖς οὖσιν. Εἰ δὲ μὴ μόνον τῶν θεῶν ἕκαστος ἀγαθός, ἀλλὰ καὶ τὸ πρώτως ἀγαθοειδὲς καὶ τὸ ἀγαθουργὸν θεός (οὐ γὰρ ἂν εἴη πρώτως ἀγαθόν, δεύτερον ὂν μετὰ θεούς, διότι δὴ πανταχοῦ τὰ δευτέρως ὑφιστάμενα παρὰ τῶν πρώτως ὄντων | ὑποδέχεται τὴν τῆς ὑπάρξεως ἰδιότητα), πάντως ἀνάγκη καὶ ἀγαθῶν αἴτιον εἶναι τὸ θεῖον, καὶ πάντων ἀγαθῶν, ὅσα πρόεισιν εἰς δευτέρας ὑποβάσεις μέχρι καὶ τῶν ἐσχάτων. Ὡς γὰρ ἡ τῆς ζωῆς αἰτία δύναμις πᾶσαν ὑφίστησι ζωήν, ὡς ἡ τῆς γνώσεως πᾶσαν γνῶσιν, ὡς ἡ τοῦ καλοῦ πᾶν τὸ καλόν, τό τε ἐν λόγοις ἱδρυμένον καὶ ὅσον ἐστὶν ἐν τῷ φαινομένῳ τοιοῦτον (ἕκαστον ⟨γὰρ⟩ τῶν πρωτουργῶν αἰτίων ἀφ' ἑαυτοῦ πάντα παράγει τὰ

5 νοῦς P : om. V ‖ 7 ιη' nos : om. PV ‖ 9 ἀφορίζον sfo : ἀφορίζειν PV ‖ 20 ὑποβάσεις V : ἀποβάσεις P ‖ 24 γὰρ add. o : om. PV.

d'elle-même et rattache à elle-même le degré d'existence unique de ceux qui ont été produits dans cette unique forme d'être), de la même façon je pense, le principe existentiel du bien lui aussi, principe tout premier, tout à fait originel et apparenté à l'Un, a installé en lui-même les causes et les domaines d'extension de tous les biens à la fois : aussi rien de ce qui existe n'est bon s'il n'a pas obtenu de ce principe cette qualité, et rien de ce qui existe n'est producteur de bien à moins qu'il ne se tourne vers ce principe pour recevoir une part de sa causalité. Car c'est de là-bas que viennent la production, l'achèvement et la conservation de tous les biens, et l'unique ordre des biens, série et hiérarchie, dépend de cette source-là.

C'est donc pour la même raison que les dieux existent et qu'ils sont pourvoyeurs de tous les biens et d'aucun mal[1]. En effet, le bien absolu non seulement fait exister tout ce qui est bon en le tirant de lui-même, mais aussi n'est aucunement cause de son contraire, puisque également ce qui est producteur de vie n'est pas cause de l'absence de vie, et ce qui est créateur de beauté n'a aucun rapport avec ce qui est sans beauté et laid ni avec les causes de cette laideur. Il n'est donc pas permis non plus que ce qui fait exister les biens à titre premier soit cause des productions contraires, autrement dit de là-bas s'avancent les biens sans souillure, sans mélange et dans une forme simple. Aussi, la cause divine des biens est fixée éternellement en elle-même, tout en répandant sur les êtres inférieurs une généreuse participation à ces biens ; quant aux bénéficiaires, les uns conservent leur part intacte[2] et, parce qu'ils ont accueilli dans leur pureté intérieure ce bien qui leur est propre, par l'effet d'une force surabondante ils tiennent pour inaliénable cette partie des biens qui leur appartient, mais les autres qui occupent le dernier rang de l'univers, certainement eux aussi, pour autant qu'ils le peuvent, jouissent de la

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 152.

ὅμοια καὶ εἰς αὐτὸ τὴν μίαν ὑπόστασιν τῶν καθ' ἓν εἶδος ὑφεστηκότων ἀνεδήσατο), τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον καὶ ἡ τῶν ἀγαθῶν πρωτίστη καὶ ἀρχηγικωτάτη καὶ ἑνοειδὴς ὕπαρξις ἁπάντων ὁμοῦ τῶν ἀγαθῶν τὰς αἰτίας καὶ τὰς περιοχὰς ἐν ἑαυτῇ καὶ περὶ ἑαυτὴν ἱδρύσατο, καὶ οὐδέν ἐστι τῶν ὄντων ἀγαθόν, ὃ μὴ παρ' αὐτῆς κέκτηται τὴν τοιαύτην δύναμιν, οὐδὲ ἀγαθουργόν, ὃ μὴ πρὸς αὐτὴν ἐπιστρέφον τῆς αἰτίας ταύτης μεταλαγχάνει. Πάντα γὰρ ἐκεῖθεν καὶ παράγεται καὶ τελειοῦται καὶ σῴζεται τὰ ἀγαθά, καὶ ἡ μία τῶν ὅλων ἀγαθῶν σειρὰ καὶ τάξις εἰς ἐκείνην ἀνήρτηται τὴν πηγήν.

Διὰ τὴν αὐτὴν ἄρα τῆς ὑπάρξεως αἰτίαν καὶ πάντων εἰσὶν ἀγαθῶν οἱ θεοὶ χορηγοὶ καὶ τῶν κακῶν οὐδενός· τὸ γὰρ πρώτως ἀγαθὸν καὶ παρ' ἑαυτοῦ πᾶν τὸ ἀγαθὸν ὑφίστησι καὶ τῆς ἐναντίας πρὸς αὐτὸ μοίρας οὐκ ἔστιν αἴτιον, ἐπεὶ καὶ τὸ ζωῆς παρεκτικὸν ἀζωΐας αἴτιον οὐκ ἔστι, καὶ τὸ κάλλους ποιητικὸν τῆς ἀκαλλοῦς καὶ αἰσχρᾶς φύσεως ἐξῄρηται καὶ τῶν ταύτης αἰτίων. Καὶ τοίνυν τὸ τῶν ἀγαθῶν πρώτως ὑποστατικὸν τῶν ἐναντίων εἶναι γεννημάτων αἴτιον οὐ θέμις, ἀλλ' ἄχραντος καὶ ἀμιγὴς καὶ μονοειδὴς ἐκεῖθεν πρόεισιν ἡ τῶν ἀγαθῶν φύσις. Καὶ τὸ μὲν θεῖον τῶν ἀγαθῶν αἴτιον ἵδρυται διαιωνίως ἐν ἑαυτῷ, πᾶσι τοῖς δευτέροις προτεῖνον τὴν μετουσίαν ἄφθονον τῶν ἀγαθῶν· τῶν δὲ μετεχόντων τὰ μὲν ἀκήρατον φυλάττει τὴν μέθεξιν καὶ τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν ἐν καθαροῖς ὑποδεξάμενα κόλποις ἀναπόδραστον ἔχει διὰ περιουσίαν δυνάμεως τὴν προσήκουσαν αὐτοῖς τῶν ἀγαθῶν μοῖραν, τὰ δὲ ἐν ἐσχάτοις τῶν ὅλων τεταγμένα πάντως μὲν καὶ αὐτὰ κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν ἀπολαύει τῆς ἀγαθότητος

5 ἑαυτὴν sz : ἑαυτὸν PV ‖ 6 ἀγαθόν f : ἀγαθῶν PV ‖ αὐτῆς sfo² : αὐτοῖς PV ‖ 10 ἐκείνην P : ἐκεῖνο V ‖ 24 μετεχόντων V : μὴ τυχόντων P.

bonté des dieux (car il n'est pas possible qu'existe ni même ne commence à venir à l'existence ce qui est totalement privé de la présence du bien), mais *une fois reçue cette émanation*[1] de bien, ils ne sont pas capables par nature de garder à l'abri de toute contamination et de tout mélange le don qui leur est fait ni de conserver dans la permanence et l'identité leur bien propre, au contraire plongés dans la faiblesse, la particularité et la matière, et complètement saturés de la privation radicale de la vie, voilà qu'ils font exister indûment à côté de l'ordre le désordre, à côté de la raison la déraison et à côté de la vertu le vice qui lui est contraire. Chacun des êtres universels est au-dessus de cette perversion, car en eux domine toujours ce qu'ils contiennent de plus parfait dans leur nature, mais les êtres particuliers en perdant leurs forces s'écartent continuellement des êtres universels pour se multiplier, se diviser, se distendre, du même coup ils obscurcissent en eux la part de bien et ils libèrent indûment l'existence de son contraire qui reste dominé par son mélange et son enlacement au bien[2]. Car, même ici-bas, il n'est pas permis au mal d'exister sans être mêlé au bien et d'être entièrement séparé de lui[3], et si même telle chose que voici est un mal pour la partie, pour l'univers du moins et pour l'ensemble du monde, elle est nécessairement bonne. Oui, le tout est éternellement *bienheureux* : il est composé de parties parfaites et qui se comportent toujours selon leur nature ; mais ce qui est contre nature, voilà ce qui a toujours été un mal pour les êtres particuliers, et c'est en eux que l'on trouve la laideur, la démesure, la perversion et la pseudo-existence[4]. De fait, ce qui est corrompu, c'est par rapport à lui-même qu'il est corrompu et qu'il perd sa perfection propre, mais par rapport au tout il est incorruptible et impérissable ; et tout ce qui subit la privation du bien, c'est par rapport à lui-même et à son être propre qu'il en est privé en raison d'une impuissance de nature, mais par rapport à la totalité et en tant qu'il est une partie du tout, il est bon. Car, ni la perte de la vie, ni la laideur et

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 152.

τῶν θεῶν (οὐδὲ γὰρ εἶναι δυνατὸν οὐδὲ τὴν πρώτην ὑποστῆναι τὰ παντελῶς ἄμοιρα τῆς τοῦ ἀγαθοῦ παρουσίας), δεξάμενα δὲ τὴν τοιαύτην ἀπορροήν, οὔτε ἀκραιφνῆ καὶ ἄμικτον πέφυκε τηρεῖν τὴν εἰς αὐτὰ καθήκουσαν δόσιν οὔτε κατέχειν μονίμως καὶ ἀεὶ ὡσαύτως τὸ οἰκεῖον ἀγαθόν, ἀλλ' ἀσθενῆ καὶ μερικὰ καὶ ἔνυλα γενόμενα καὶ τῆς ὑποκειμένης ἀζωΐας ἀναπλησθέντα, τῇ μὲν τάξει τὴν ἀταξίαν παρυφίστησι, τῷ δὲ λόγῳ τὴν ἀλογίαν, τῇ δὲ ἀρετῇ τὴν ἐναντίαν πρὸς ταύτην κακίαν. Καὶ τῶν μὲν ὅλων ἕκαστον τῆς τοιαύτης ἐστὶ παρατροπῆς ἐξῃρημένον, κρατούντων ἀεὶ τῶν κατὰ φύσιν ἐν αὐτοῖς τελειοτέρων· | τὰ δὲ μερικὰ διὰ τὴν τῆς δυνάμεως ὕφεσιν εἰς πλῆθος ἀεὶ καὶ μερισμὸν καὶ διάστασιν ἐκβαίνοντα τῶν ὅλων, ἀμυδροῖ μὲν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μέθεξιν, παρυφίστησι δὲ τὸ ἐναντίον ἐν τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν μίξει καὶ διαπλοκῇ κρατούμενον. Οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα τὸ κακὸν ἀμιγὲς καὶ τοῦ ἀγαθοῦ παντελῶς ἔρημον ὑποστῆναι θεμιτόν, ἀλλ' εἰ καὶ τῷ μέρει τὸ τοιόνδε κακόν, τῷ γε ὅλῳ καὶ παντὶ πάντως ἀγαθόν· ἀεὶ γὰρ εὔδαιμον τὸ πᾶν καὶ ἐκ μερῶν ἐστι τελείων ἀεὶ καὶ κατὰ φύσιν ἐχόντων· τὸ δὲ παρὰ φύσιν ἀεὶ τοῖς μερικοῖς ἦν κακόν, καὶ τὸ αἰσχρὸν καὶ τὸ ἀσύμμετρον καὶ ἡ παρατροπὴ καὶ ἡ παρυπόστασις ἐν τούτοις. Καὶ γὰρ τὸ φθειρόμενον ἑαυτῷ μὲν φθείρεται καὶ τῆς οἰκείας τελειότητος ἐξίσταται, τῷ παντὶ δὲ ἄφθαρτόν ἐστι καὶ ἀνώλεθρον· καὶ πᾶν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ στερισκόμενον ὡς μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ τὴν οἰκείαν ὑπόστασιν ἐστέρηται δι' ἀσθένειαν φύσεως, τῷ δὲ ὅλῳ καὶ ὡς τοῦ παντὸς μέρος ἀγαθόν ἐστιν. Οὔτε

3 = *Phaedr.* 251 B 1-2 ‖ 19 = *Tim.* 34 B 8.

6-7 καὶ[3]... ἀναπλησθέντα P : om. V ‖ 8 παρυφίστησι f : παρίστησι PV ‖ 9 ὅλων o : ἄλλων PV ‖ 13 ἐκβαίνοντα o : ἐμβαίνοντα PV ‖ 17 τὸ P : τῷ V.

le manque de mesure, ni d'une manière générale la privation, ne peuvent se glisser dans le tout, au contraire le nombre total est maintenu éternellement parfait grâce à la bonté des principes universels, et partout on trouve la vie, l'exister et la perfection qui appartient à tous les êtres particuliers dans la mesure où ils constituent le tout[1].

Le divin est donc, comme on l'a dit, <cause de tous> les biens, et la pseudo-existence du mal résulte non pas de l'activité d'une puissance mais de l'impuissance de ce qui reçoit les illuminations divines, et cette pseudo-existence se rencontre non pas dans les êtres universels, mais dans les êtres particuliers, et encore pas en tous. De fait, parmi les êtres particuliers, les classes toutes premières et intellectives possèdent le caractère du bien pour l'éternité ; les classes intermédiaires et qui déploient leur activité dans le temps, parce qu'elles combinent la participation au bien avec le changement et le mouvement temporels, ne peuvent pas conserver le don des dieux dans l'immobilité, l'unité et la simplicité, puisqu'elles jettent sur la simplicité de ce don l'ombre[2] de leur variété, sur son unité l'ombre de leur multiplicité, et sur sa pureté l'ombre de leur trouble ; l'existence, en effet, ne leur vient jamais de genres supérieurs purs, leur être n'est pas simple et leurs puissances sont non pas caractérisées par l'unité mais composées *des contraires*, comme le dit quelque part Socrate dans le *Phèdre*. Enfin, les classes ultimes et plongées dans la matière imposent au bien qui leur est propre une perversion beaucoup plus grande, évidemment : de fait, elles sont imprégnées par l'absence de vie et possèdent une existence illusoire, parce qu'elles ont été complètement saturées de non-être ; aussi elles sont constituées de principes qui se combattent, et elles ne cessent d'être en proie aux changements sous l'effet de leur environnement, de s'éparpiller tout le temps, en faisant connaître de toutes manières qu'elles sont soumises à la corruption,

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 153.
2. Παρασκιάζοντα (p. 85.16), mot rare, cf. Porphyre, *Sent.* XXXVIII, p. 34.17-18 Mommert.

γὰρ ἀζωΐαν οὐδὲ αἰσχρότητα καὶ ἀμετρίαν, οὔτε ὅλως στέρησιν τῷ παντὶ παρεμπίπτειν δυνατόν, ἀλλ' ἀεὶ τέλειος ὁ σύμπας ἀριθμὸς τῇ τῶν ὅλων ἀγαθότητι συνεχόμενος, καὶ ζωὴ πανταχοῦ πάρεστι, καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ τελείοις εἶναι, καθ' ὅσον ἕκαστα συμπληροῖ τὸ πᾶν.

Τὸ μὲν οὖν θεῖον, ὥσπερ εἴρηται, ⟨πάντων ἐστὶν αἴτιον⟩ τῶν ἀγαθῶν, ἡ δὲ τῶν κακῶν παρυπόστασις οὐκ ἐκ δυνάμεως ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἐκ τῆς ἀσθενείας τῶν δεχομένων τὰς τῶν θεῶν ἐλλάμψεις, οὐδὲ ἐν τοῖς ὅλοις, ἀλλ' ἐν τοῖς μερικοῖς, οὐδὲ ἐν τούτοις ἅπασι. Καὶ γὰρ τῶν μερικῶν τὰ μὲν πρώτιστα καὶ νοερὰ γένη διαιωνίως ἐστὶν ἀγαθοειδῆ· τὰ δὲ μέσα καὶ κατὰ χρόνον ἐνεργοῦντα τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μέθεξιν τῇ κατὰ χρόνον μεταβολῇ καὶ κινήσει συμπλέκοντα τὴν τῶν θεῶν δόσιν ἀκίνητον καὶ μονοειδῆ καὶ ἁπλῆν διαφυλάττειν ἀδυνατεῖ, τῷ μὲν ἑαυτῶν ποικίλῳ τὸ ἁπλοῦν αὐτῆς παρασκιάζοντα, τῷ δὲ πολυειδεῖ τὸ μονοειδές, τῷ δὲ συμμιγεῖ τὸ ἀκήρατον· οὐδὲ γὰρ ἦν ἐξ ἀκηράτων ὑποστάντα τῶν πρώτων γενῶν, οὐδὲ ἁπλῆν εἶχε τὴν οὐσίαν οὐδὲ τὰς δυνάμεις μονοειδεῖς, ἀλλ' ἐξ ἐναντίων συμφυομένας, ὥς πού φησιν ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης. Τὰ δὲ ἔσχατα καὶ ἔνυλα πολλῷ δήπου μειζόνως παρατρέπει τὸ οἰκεῖον ἀγαθόν· καὶ γὰρ ἀζωΐᾳ συγκέκραται καὶ τὴν ὑπόστασιν εἰδωλικὴν ἔχει, πολλοῦ τοῦ μὴ ὄντος ἀναπεπλησμένα, καὶ ἐκ μαχομένων ὑφέστηκε, κἀκ τῶν περιεστώτων μεταβαλλόμενα καὶ σκιδνάμενα τὸν ἀεὶ χρόνον οὐδὲν παύεται, κατὰ πάντα δηλοῦντα ὡς φθορᾷ καὶ

19 = *Phaedr.* 246 B 3 ; cf. Hermias, *In Phaedr.*, p. 128.26-129.2 Couvreur.

6 πάντων ἐστὶν αἴτιον addidimus (αἴτιον add. Taylor) ‖ 7 κακῶν P : κακιῶν V ‖ 12 κατὰ P : κατὰ τὸν V ‖ 16 παρασκιάζοντα V : παρασκευάζοντα P ‖ 23 ὄντος P : ὄντως V ‖ 26 κατὰ P : καὶ τὰ V.

au manque de mesure, *à la laideur* et à toutes sortes de variations, non seulement parce que leur activité est faussée, comme, à mon avis, celle des classes supérieures à elles, mais aussi parce que leur puissance et leur être[1] sont saturés de ce qui est contre-nature et de l'impuissance due à la matière. En effet, ce qui est placé dans un environnement étranger, s'il apporte l'universalité avec sa forme spécifique[2], domine son substrat naturel ; en revanche, s'il dégénère de la condition de l'universalité qui lui est propre vers celle de la particularité, ayant pris le parti de la division, de l'impuissance, de la guerre et de la distinction qui cause le devenir, il faut qu'il soit livré à des changements de toutes sortes.

On le voit : aucun être n'est tout à fait bon (car, dans ce cas, il n'y aurait pour les corps ni corruption ni devenir, pour les âmes ni purification ni punition) ; les êtres universels ne connaissent pas le mal (car, dans ce cas, le monde ne serait pas *un dieu bienheureux*, si les parties principales qui le constituent étaient imparfaites) ; les dieux ne sont pas causes du mal, de la même façon que précisément ils le sont des biens, mais la cause du mal c'est l'impuissance de ceux qui ont reçu le bien et leur degré d'être au niveau le plus inférieur ; le mal qui existe dans les êtres particuliers d'une pseudo-existence, n'est pas sans mélange avec le bien, quel qu'en soit le mode, mais lui aussi, d'une certaine manière, a part au bien du fait qu'il est contenu par l'être du bien ; et d'une manière générale le mal qui est entièrement dépourvu de tout bien ne peut exister, car le mal en soi est en deçà de ce qui n'existe même pas d'aucune manière, comme précisément aussi le bien en soi est au delà de ce qui existe d'une manière absolue[3] ; le mal qui se trouve dans les êtres particuliers n'est pas abandonné au désordre, mais lui aussi est remis dans le droit chemin par les dieux, et voilà pourquoi il y a la Justice qui purifie la méchanceté des âmes et pourquoi il y a un autre ordre de dieux qui purifie celle des corps.

Ainsi tous les êtres, autant qu'ils le peuvent, se conver-

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 153.

ἀσυμμετρίᾳ ⟨καὶ⟩ αἰσχρότητι καὶ τροπαῖς ἐκδίδοται παντοίαις, οὐ ταῖς ἐνεργείαις μόνον κακυνόμενα, καθάπερ οἶμαι τὰ πρὸ αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ ταῖς δυνάμεσι καὶ ταῖς οὐσίαις ἀναπιμπλάμενα τοῦ παρὰ φύσιν καὶ τῆς ὑλικῆς ἀσθενείας. Τὰ γὰρ ἐν ἀλλοτρίᾳ γενόμενα | χώρᾳ, τὸ μὲν ὅλον τῷ εἴδει συνεπιφέροντα κρατεῖ τῆς ὑποκειμένης φύσεως, εἰς δὲ αὖ τὸ μερικὸν ἀπὸ τῆς οἰκείας ὁλότητος ἐξιστάμενα, μερισμοῦ καὶ ἀσθενείας καὶ πολέμου καὶ τῆς γενεσιουργοῦ διαιρέσεως μετασχόντα παντοίως μεταβάλλειν ἀναγκαῖον.

Οὔτ' οὖν πανάγαθον τῶν ὄντων ἕκαστον (οὐ γὰρ ἂν ἦν φθορὰ καὶ γένεσις σωμάτων οὐδὲ κάθαρσις καὶ κόλασις ψυχῶν)· οὔτε ἐν τοῖς ὅλοις τὸ κακόν (οὐ γὰρ ἂν ἦν ὁ κόσμος εὐδαίμων θεός, ἐκ μερῶν τῶν κυριωτάτων ἀτελῶν ὑφιστάμενος)· οὔτε οἱ θεοὶ τῶν κακῶν αἴτιοι, καθάπερ δὴ τῶν ἀγαθῶν, ἀλλ' ἡ τῶν δεχομένων τὸ ἀγαθὸν ἀσθένεια καὶ ἡ ἐν ἐσχάτοις αὐτῶν ὑπόστασις· οὔτε ἄμικτον τὸ παρυφιστάμενον ἐν τοῖς μερικοῖς κακὸν καὶ ὁπωσοῦν πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο μετέχει πως τῷ εἶναι τῷ ἀγαθῷ κατεχόμενον· οὔθ' ὅλως ὑποστῆναι δυνατὸν τὸ παντὸς ἀγαθοῦ παντελῶς ἔρημον κακόν, ἐπέκεινα γὰρ καὶ τοῦ μηδαμῶς ὄντος τὸ αὐτοκακόν, ὥσπερ δὴ καὶ τοῦ παντελῶς ὄντος τὸ αὐτοαγαθόν· οὔτε ἄτακτον ἀφεῖται τὸ ἐν τοῖς μερικοῖς κακόν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο κατευθύνεται παρὰ τῶν θεῶν, καὶ διὰ ταῦτα καθαρτικὴ μὲν τῆς ἐν ψυχαῖς πονηρίας ἡ Δίκη, καθαρτικὴ δὲ τῆς ἐν σώμασιν ἄλλη τάξις θεῶν.

Πάντα δὲ ἐπιστρέφεται κατὰ δύναμιν πρὸς τὴν ἀγαθό-

1 = *Gorg.* 525 A 5 ‖ 13 = *Tim.* 34 B 8.

1 καὶ[1] add. z (cf. supra, p. 85.1) : om. PV ‖ αἰσχρότητι V : αἰσχρότ( )τ( ) P ‖ 2 κακυνόμενα V : καὶ κυνόμενα P ‖ 9 μετάσχοντα (sic) P : μετίσχοντα V ‖ 10 ἂν P : om. V.

tissent vers la bonté des dieux : les classes d'êtres universelles, parfaites, causes de biens demeurent à l'intérieur des limites qui leur sont propres, et les classes particulières et imparfaites sont mises en bon ordre et à leur place comme il faut, à savoir elles contribuent à la complétude de l'univers, sont rappelées en direction du beau[1], transportées en lui, et d'une manière ou d'une autre entrent en participation du bien, pour autant qu'elles en sont capables. Car il ne peut y avoir pour chacun un plus grand bien que ceux que les dieux procurent à leurs productions selon la mesure qui leur convient, mais tous les êtres, tous en commun et chacun en particulier, reçoivent exactement cette part des biens qu'ils sont capables d'avoir en partage. Et si les uns sont remplis de biens plus grands, les autres de biens plus petits, il faut en chercher la cause dans la capacité de ceux qui reçoivent et dans les mesures de la distribution, car aux uns et aux autres conviennent divers biens selon ce qu'ils sont ; quant aux dieux, ils présentent perpétuellement tous les biens, de même que le soleil levant répand la lumière : en effet, c'est de manière variée, selon leur position propre, que les uns et les autres reçoivent la lumière, et ils en reçoivent une aussi grande quantité que ce qu'ils sont capables d'en recevoir. Oui, *tous les êtres sont menés selon la justice* et le bien n'en abandonne aucun, mais à chacun il accorde sa présence dans la mesure qui convient à sa participation, et, comme le dit l'étranger d'Athènes, tout va bien et chaque chose est à sa place, sous l'action des dieux.

Que donc personne ne vienne nous parler soit de raisons primordiales du mal dans la nature, soit d'archétypes intellectuels comme il y en a pour les biens[2], soit d'une âme cause du mal[3], et que personne n'aille supposer une cause créatrice du mal chez les dieux ou n'introduise chez eux la révolte et la guerre de toute éternité contre

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 153.
3. Doctrine qui fut celle de Plutarque et d'Atticus, voir apparat des sources. Pour le mot κακεργάτις, cf. Porphyre, *De antro*, p. 77. 4 ; Thémistius, *Or.* 2, p. 45.9 Downey ; Hermias, *In Phaedr.*, p. 31.21.

τητα τῶν θεῶν · καὶ μένει μὲν ἐν τοῖς οἰκείοις ὅροις τὰ ὅλα καὶ τέλεια καὶ ἀγαθουργὰ τῶν ὄντων γένη, κοσμεῖται δὲ καὶ τάττεται δεόντως τὰ μερικώτερα καὶ ἀτελέστερα καὶ δουλεύει τῇ τῶν ὅλων συμπληρώσει καὶ ἀνακαλεῖται πρὸς τὸ καλὸν καὶ μεταβάλλεται καὶ πάντα τρόπον τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίας ἀπολαύει, καθ' ὅσον αὐτοῖς δυνατόν. Οὐδὲν γὰρ ἂν μεῖζον ἀγαθὸν ἑκάστοις γένοιτο ὧν οἱ θεοὶ κατὰ μέτρα πορίζουσι τοῖς ἑαυτῶν γεννήμασιν · ἀλλὰ πάντα, καὶ χωρὶς ἕκαστον καὶ κοινῇ πάντα, τοσαύτην ὑποδέχεται τῶν ἀγαθῶν μοῖραν ὅσης μετέχειν αὐτοῖς δυνατόν. Εἰ δὲ τὰ μὲν μειζόνων τὰ δὲ ἐλαττόνων ἀγαθῶν πληροῦνται, τὴν τῶν δεχομένων δύναμιν καὶ τὰ μέτρα τῆς διανομῆς αἰτιατέον, ἄλλα γὰρ ἄλλοις προσήκει κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν · θεοὶ δὲ ἀεὶ πάντα τὰ ἀγαθὰ προτείνουσιν, ὥσπερ ἥλιος ἀνίσχων τὸ φῶς · δέχεται γὰρ ἄλλος ἄλλως κατὰ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν, καὶ δέχεται τοσοῦτον τοῦ φωτὸς οὗ μεῖζον οὐκ ἂν δύναιτο δέξασθαι. Πάντα γὰρ κατὰ δίκην ἄγεται τὰ ὄντα, καὶ οὐδενὸς μὲν ἀποστατεῖ τὸ ἀγαθόν, πάρεστι δὲ ἑκάστοις κατὰ τὸν προσήκοντα τῆς μεταλήψεως ὅρον καί, ᾗ φησὶν ὁ Ἀθηναῖος ξένος, πάντα καλῶς ἔχει καὶ τέτακται ἐκ τῶν θεῶν.

Μὴ τοίνυν ἡμῖν τῶν κακῶν ἢ προηγουμένους λόγους ἐν τῇ φύσει λεγέτω τις, ἢ παραδείγματα νοερὰ κατὰ τὰ αὐτὰ τοῖς ἀγαθοῖς, ἢ ψυχὴν κακεργάτιν, ἢ κακοποιὸν αἰτίαν | ἐν θεοῖς ὑποτιθέσθω καὶ πρὸς τὸ ἀγαθὸν τὸ πρῶτον διά-

17-18 = Eur., *Troad.* 887-888, cf. supra, p. 77.8-9 || 20-21 cf. *Leg.*, X 899 D 4-905 D 1 et supra, cap. 15 per totum || 24 κακεργάτιν : cf. *Leg.*, X 896 E 5-6 ; hanc doctrinam tenuerunt Plutarchus et Atticus, cf. *In Tim.* I, p. 381.26-382.12 et 391.6-12 Diehl

2 καὶ[1] P : καὶ τὰ V || 5 τὸ P : τὸν V || 7 γὰρ P : om. V || 10 μετέχειν αὐτοῖς P : α.μ. V || 13 διανομῆς Portus : διαμονῆς PV || 25 πρῶτον P : πρώτην V.

le bien absolu[1]. En effet, toutes ces considérations sont étrangères à la pensée scientifique de Platon et entraînent très loin de la vérité en faisant divaguer vers des absurdités qui sont le fait des barbares et vers une fiction dramatique qui ressemble à la guerre des Géants[2]. Quant à nous, n'allons pas, sous prétexte que certains, en s'exprimant à mots couverts dans des discours mystérieux, composent des fictions de cette espèce, prendre pour une indication de la vérité leur mise en scène spectaculaire ; au contraire, il faut, tout en recherchant la vérité contenue dans ces discours, accueillir sans réserve dans la pureté intérieure de nos âmes la pensée scientifique de Platon pour la garder sans contamination et sans mélange avec les doctrines contraires à la vérité.

19

[*Attributs divins tirés de la* République]
[2. *Immutabilité des dieux*]

Maintenant, après la bonté, nous devons considérer l'immutabilité des dieux et leur simplicité, et montrer, selon l'enseignement de Platon, en quoi consiste chacun de ces deux attributs et comment tous les deux sont appropriés à l'existence des dieux.

On a vu que les dieux transcendent tout l'univers et que, du fait qu'ils remplissent de biens cet univers, comme nous l'avons dit, ils sont bons absolument : non seulement chacun d'eux dans son ordre propre possède le bien maximum, mais encore *la classe de* tous *les dieux* ensemble a obtenu la première place par la surabondance de ses biens. Et de nouveau, ici aussi, nous devons rejeter l'opinion de ceux qui expliquent d'une manière propre aux choses divisibles la présence chez les dieux de ce maximum et qui affirment que, si ce qui est premier est maximum, ce qui vient après lui n'est pas maximum, pour la raison qu'il est nécessaire que le produit soit inférieur au producteur. Sans doute ont-ils raison d'affirmer cela, car il faut que, chez les dieux,

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 154.

στασιν καὶ πόλεμον εἰσαγέτω διαιώνιον· ἅπαντα γὰρ ταῦτα τῆς τοῦ Πλάτωνός ἐστιν ἐπιστήμης ἀλλότρια καὶ πορρώτερόν ποι τῆς ἀληθείας εἰς βαρβαρικὰς ἀπονοίας καὶ δραματουργίαν Γιγαντικὴν ἀποπλανᾶται. Μηδ' εἴ τινες ἐν ἀπορρήτοις λόγοις αἰνιττόμενοι τὰ τοιαῦτα πλάττουσι, τῆς ἐνδείξεως ἡμεῖς τὴν φαινομένην ἀλλαξώμεθα σκευωρίαν· ἀλλ' ἐκείνων μὲν τὴν ἀλήθειαν ζητητέον, τοῦ δὲ Πλάτωνος τὴν ἐπιστήμην ἐν τοῖς καθαροῖς τῆς ψυχῆς κόλποις εἰλικρινῶς ὑποδεκτέον, ἀκηλίδωτον αὐτὴν καὶ ἄμικτον πρὸς τὰς ἐναντίας δόξας φυλάττουσιν.

ιθ'

Ἀλλὰ δὴ τὸ ἀμετάβλητον τῶν θεῶν καὶ τὸ ἁπλοῦν μετὰ τοῦτο θεωρήσωμεν, οἷόν ποτε τυγχάνει ὂν ἑκάτερον, καὶ πῶς ἀμφότερα ταῦτα τῇ τῶν θεῶν ὑπάρξει προσήκοντα φαίνεται κατὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος ὑφήγησιν.

Οὐκοῦν ἐξῄρηνται μὲν οἱ θεοὶ τῶν ὅλων, ταῦτα δὲ πληροῦντες ὥσπερ εἴπομεν ἀγαθῶν, αὐτοὶ πανάγαθοι τυγχάνουσιν ὄντες· καὶ ἕκαστος αὐτῶν κατὰ τὴν οἰκείαν τάξιν ἔχει τὸ ἄριστον καὶ πᾶν ὁμοῦ τὸ τῶν θεῶν γένος τὸ πρωτεῖον ἔλαχε κατὰ τὴν τῶν ἀγαθῶν περιουσίαν. Πάλιν δὲ κἀνταῦθα παραιτησόμεθα τοὺς μεριστῶς ἐν τοῖς θεοῖς τὸ ἄριστον ἐξηγουμένους καὶ λέγοντας ὡς, εἰ τὸ πρῶτον ἄριστον, τὸ μετὰ τοῦτο οὐκ ἄριστον· ἀνάγκη γὰρ εἶναι τοῦ παράγοντος τὸ παραγόμενον καταδεέστερον. Τοῦτο μὲν γὰρ ὀρθῶς λέγουσι· δεῖ γὰρ ἐν τοῖς θεοῖς τὴν τάξιν

12-15 cf. *Resp.*, II 380 D 1-381 E 7 ‖ 17 εἴπομεν : cf. supra, p. 86.26-87.21 ‖ 19 = *Phaedr.* 246 D 7.

9 ὑποδεκτέον P : ἀποδεκτέον V ‖ 11 ιθ' P : om. V ‖ 17 πληροῦντες P : πληροῦνται V ‖ 21-22 cf. schol. V ‖ 23 τοῦτο P : τούτῳ V ‖ 25 μὲν P : om. V.

l'ordre des causes demeure sans confusion et que les processions, qui sont par rapport à eux du deuxième ou du troisième degré, soient tenues distinctes les unes des autres ; mais à côté de cette procession et de la venue à la lumière des êtres inférieurs à partir des êtres supérieurs, il n'en faut pas moins considérer le bien maximum qui se trouve en chacun des dieux. En effet, dans l'ordre de la propriété qui le caractérise, chacun a reçu une supériorité primordiale et absolue ; et pour prendre un exemple bien connu, l'un est supérieur dans le pouvoir de prédire, un autre dans celui de créer, un troisième dans celui de rendre parfait. C'est justement ce que nous montre Timée en appelant sans cesse le premier créateur *la meilleure des causes* (le créateur *en effet est la meilleure des causes*, la création, *la plus belle des productions*), bien que, comme on le sait, le modèle intelligible soit supérieur au créateur et soit *le plus beau de* tous *les objets de l'intellect* ; mais si le modèle, en tant que modèle de la création, est le plus beau en même temps que le meilleur, le *fabricant* du monde *et* en même temps *son père*, en tant que dieu créateur, est aussi le meilleur. Et de fait, Socrate, dans la *République*, a raison de tenir au sujet des dieux le langage suivant : *mais il semble*, dit-il, *que chacun d'eux, parce qu'il est le plus beau et le meilleur possible, demeure toujours absolument dans sa forme propre.* En effet, si chacun a reçu ce qui est premier et ce qui est suprême dans sa propre série, il ne peut pas sortir du rang qui est le sien dans la hiérarchie, mais il conserve la béatitude et le bonheur propres à sa condition : il ne change pas son rang actuel pour un rang inférieur (car ce qui possède l'excellence dans son entier, il ne lui est pas permis d'échanger son sort actuel pour un sort pire), et il ne progresse pas non plus vers le mieux (où donc pourrait se trouver le mieux du maximum ?). Et comme on l'a dit, ce bien maximum appartient non seulement à chacun des dieux selon le rang qui est le sien dans la hiérarchie, mais aussi à la

τῶν αἰτίων ἀσύγχυτον φυλάττειν, καὶ τὰς δευτέρας αὐτῶν καὶ τρίτας προόδους διακεκριμένας ἀφορίζειν· ὁμοῦ δὲ τῇ τοιαύτῃ προόδῳ καὶ τῇ τῶν δευτέρων ἀπὸ τῶν πρώτων ἐκφάνσει θεωρητέον καὶ τὸ ἄριστον ἐν ἑκάστῳ τῶν θεῶν. Ἐν γὰρ τῇ ἑαυτοῦ ἰδιότητι πρωτουργὸν καὶ πανάγαθον ἕκαστος ὑπεροχὴν κεκλήρωται, καὶ ὁ μέν, ἵν' ἐπί τινος γνωρίμου ποιήσωμαι τὸν λόγον, ὡς μαντικός, ὁ δὲ ὡς δημιουργικός, ὁ δὲ ὡς τελεσιουργὸς ἄριστος. ⟨Ὃ⟩ καὶ ὁ Τίμαιος ἡμῖν ἐνδεικνύμενος ἄριστον τῶν αἰτίων τὸν πρῶτον συνεχῶς ἀποκαλεῖ δημιουργόν (ὁ μὲν γὰρ τῶν αἰτίων ἄριστος, ὁ δὲ τῶν γεγονότων κάλλιστος), καίτοι πρὸ τοῦ δημιουργοῦ τὸ παράδειγμα τὸ νοητὸν ἦν καὶ τὸ τῶν νοουμένων ἁπάντων κάλλιστον· ἀλλὰ καὶ τοῦτο κάλλιστον ἅμα καὶ ἄριστον ὡς παράδειγμα δημιουργικόν, καὶ ὁ τοῦ παντὸς ποιητὴς ἅμα καὶ πατὴρ ἄριστος ὡς δημιουργικὸς θεός. Καὶ δὴ καὶ ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης εἰκότως ἐπὶ θεῶν ποιούμενος τὸν λόγον, ἀλλ' ὡς ἔοικε, φησί, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ. Τὸ μὲν γὰρ πρῶτον καὶ τὸ ἄκρον ἐν τῇ ἑαυτοῦ σειρᾷ κληρωσάμενος ἕκαστος οὐκ ἐξίσταται τῆς ἑαυτοῦ τάξεως, ἀλλὰ καὶ τὸ μακάριον καὶ τὸ εὔδαιμον τῆς οἰκείας δυνάμεως συνέχει· καὶ οὔτε χείρονα τάξιν ἀλλάττεται τῆς παρούσης (τὸ γὰρ πᾶσαν ἀρετὴν ἔχον οὐ θέμις μεταβάλλειν εἰς τὴν χείρονα μοῖραν) οὔτε ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεθί|σταται, ποῦ γὰρ τοῦ ἀρίστου κρεῖττον ἂν γένοιτο ; Πάρεστι δὲ καὶ ἑκάστῳ τοῦτο κατὰ τὴν αὑτοῦ

8-11 = *Tim.* 29 A 5-6 et cf. *ibid.* 30 A 7, 37 A 1-2 || 13 = *Tim.* 30 D 1-2 || 15-16 = *Tim.* 28 C 3 || 18-20 = *Resp.*, II 381 C 8-9.

3 τῇ[1] P[1]V : τὸν (?) P || 8 ὃ add. Bessarion : om. PV || 12 cf. schol. V.

classe entière de tous les dieux. C'est donc une loi nécessaire que tout le divin soit établi dans l'immutabilité, *demeurant en repos dans l'état qui est habituellement le sien.*

Ce qui précède fait donc apparaître les attributs divins que voici : le fait de se suffire à soi-même[1], la pureté sans mélange, la condition d'être toujours identique et semblable à soi. En effet, s'ils ne se portent pas vers le meilleur puisqu'ils possèdent le maximum dans l'ordre de l'être qui leur est propre, ils se suffisent à eux-mêmes et ne manquent d'aucun de tous les biens[2] ; s'ils n'évoluent jamais non plus vers un sort pire, ils demeurent dans la pureté sans mélange, fixés dans leur transcendance propre ; et s'ils conservent sans changement la perfection qui leur est propre, ils sont dans la condition d'êtres toujours identiques et semblables à eux-mêmes. Il faut donc que nous entreprenions de dire dans ce qui suivra ce que sont ces attributs divins : le fait de se suffire à soi-même, l'inaltérabilité et la condition d'être semblable à soi.

On dit donc que le monde visible *se suffit à lui-même*[3], parce qu'il est *parfait*, *composé d'éléments parfaits*, et universel, composé d'éléments universels, et parce qu'il est rempli par *le père qui* l'*a produit* de tous les biens qui lui sont appropriés ; mais cette sorte de perfection et cette manière de se suffire à soi-même, on les dit divisibles parce qu'elles sont de la multiplicité ramenée à l'unité, et elles se réalisent par le moyen de la participation aux causes séparées. On dit aussi que le monde des âmes divines se suffit à lui-même en ce sens précis qu'il est plein des qualités qui lui sont propres et qu'il conserve éternellement parfaite la mesure de sa béatitude ; mais, dans ce cas aussi, ce qui se suffit à lui-même manque de certaines puissances, puisque les âmes divines n'ont pas leurs opérations intellectuelles constamment tournées vers les mêmes objets intelligibles, mais qu'elles déploient leur activité dans le temps et acquièrent la totalité de leur contemplation par périodes entières de temps : cette manière de se suffire à soi-même des âmes

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 154.

τάξιν, ὡς εἴπομεν, καὶ τῷ παντὶ γένει τῶν θεῶν. Ἀναγκαῖον ἄρα τὸ θεῖον πᾶν ἀμετάβλητον ἱδρῦσθαι, μένον ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει.

Τό τε οὖν αὔταρκες ἐκ τούτων ἀναφαίνεται τῶν θεῶν καὶ τὸ ἄχραντον καὶ τὸ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον. Εἰ γὰρ μὴ μεταβάλλουσιν ἐπὶ τὸ κρεῖττον ὡς ἔχοντες τὸ τῆς οἰκείας φύσεως ἄριστον, αὐτάρκεις εἰσὶ καὶ οὐδενὸς ἐνδεεῖς τῶν ὅλων ἀγαθῶν · καὶ εἰ μὴ μεθίστανταί ποτε πρὸς τὴν χείρονα μοῖραν, ἄχραντοι διαμένουσιν ἐν ταῖς ἑαυτῶν ὑπεροχαῖς ἱδρυμένοι · καὶ εἰ φρουροῦσιν ἀμεταστάτως τὴν ἑαυτῶν τελειότητα, κατὰ τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ ὡσαύτως ἔχουσι. Τί οὖν τὸ αὔταρκές ἐστι τὸ τῶν θεῶν καὶ τί τὸ ἄτρεπτον καὶ τί τὸ ὡσαύτως ἔχον, ἐφεξῆς τοῖς εἰρημένοις λάβωμεν.

Λέγεται μὲν οὖν καὶ ὁ κόσμος αὐτάρκης, ὅτι τέλειος ἐκ τελείων καὶ ὅλος ἐξ ὅλων ὑπέστη καὶ συμπεπλήρωται τοῖς οἰκείοις ἅπασιν ἀγαθοῖς ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν πατρός · ἀλλ' ἡ τοιαύτη τελειότης καὶ αὐτάρκεια μεριστὴ καὶ ἐκ πολλῶν εἰς ἓν συνιοῦσα λέγεται καὶ κατὰ μετοχὴν ἀποπληροῦται τῶν χωριστῶν αἰτίων. Λέγεται δὲ καὶ ὁ τῶν θείων ψυχῶν διάκοσμος αὐτάρκης ὡς ἂν δὴ πλήρης τῶν οἰκείων ἀρετῶν καὶ τῆς ἑαυτοῦ μακαριότητος τὸ μέτρον ἀεὶ φυλάττων ἀνενδεές · ἀλλὰ κἀνταῦθα τὸ αὔταρκες ἐνδεές ἐστι δυνάμεων, οὐ γὰρ πρὸς τὰ αὐτὰ νοητὰ τὰς νοήσεις ἔχουσιν, ἀλλὰ καὶ κατὰ χρόνον ἐνεργοῦσι καὶ τὸ παντελὲς τῆς θεωρίας ἐν ταῖς ὅλαις κέκτηνται περιόδοις · ἡ τοίνυν αὐτάρκεια τῶν θείων ψυχῶν καὶ τελειότης

1 εἴπομεν : cf. supra, p. 88.16-20 ‖ 2-3 = *Tim.* 42 E 5-6 ‖ 14 αὐτάρκης = *Tim.* 33 D 2, 68 E 3 ‖ 14-15 τέλειος ἐκ τελείων = *Tim.* 32 D 1 ‖ 16-17 = *Tim* 37 C 7 ; cf. *Pol.* 269 D 9.

7 οὐδενὸς V : οὐδὲν P ‖ 8 μὴ P : om. V ‖ 12 τὸ² P : om. V ‖ 24 καὶ¹ P : om. V.

divines et la perfection de leur vie ne se trouvent donc pas tout entières dans l'instant. On dit encore que le monde intellectif lui aussi se suffit à lui-même pour autant qu'il a établi dans l'éternité la totalité de son bien, qu'il rassemble sa béatitude toute entière dans l'instant et qu'il n'a besoin de rien du fait que la totalité de la vie et la totalité de l'activité intellectuelle lui sont présentes, que rien ne lui fait défaut et qu'il ne désire rien comme une chose absente ; mais lui aussi, bien qu'il se suffise à lui-même dans son ordre propre, est cependant inférieur aux dieux dans la façon de se suffire à soi-même : tout intellect, en effet, a le caractère du bien, mais il n'est pas le bien en soi ni le bien à titre premier ; au contraire chacun des dieux est une hénade, une existence et une bonté, et c'est le caractère propre de l'existence divine qui diversifie ce qui procède de chaque bonté divine (car tel dieu est une bonté qui rend parfait, tel autre, une bonté qui maintient dans l'être l'univers, tel autre, une bonté qui le rassemble) mais chacun n'en est pas moins une bonté au degré absolu[1], qui possède le caractère de se suffire à soi-même et d'être parfaite non pas par participation ni par illumination ni par similitude, mais par le seul fait d'être ce qu'elle est. Ainsi, l'intellect a le caractère de se suffire à lui-même par participation, l'âme, par illumination, le monde visible, par similitude avec le divin, mais eux, les dieux, ils se suffisent à eux-mêmes par eux-mêmes et de leur propre chef, pour la raison qu'ils se sont remplis eux-mêmes de biens, ou plutôt parce qu'ils sont eux-mêmes des plénitudes[2] de tous les biens.

Voilà donc ce en quoi consiste, sans doute, ce qui se suffit à soi-même ; quant à l'inaltérabilité des dieux, que dirons-nous qu'elle est ? Est-elle semblable à celle du corps qui se meut d'un mouvement circulaire ? Car ce corps ne peut par nature rien recevoir en lui qui vienne des degrés inférieurs, ni être souillé par le changement du devenir et par le désordre qui se produit ici-bas ; en effet, la nature des corps célestes est immatérielle

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 154.

τῆς ζωῆς οὐχ ὁμοῦ πᾶσα σύνεστι. Λέγεται δὲ αὖ καὶ ὁ νοερὸς κόσμος αὐτάρκης ὡς ἐν αἰῶνι τὸ ὅλον ἀγαθὸν ἱδρυσάμενος καὶ πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἑαυτοῦ μακαριότητα συλλαβὼν καὶ μηδενὸς ὢν ἐνδεής, τῷ πᾶσαν αὐτῷ παρεῖναι ζωήν, πᾶσαν δὲ νόησιν, ἐλλείπειν δὲ μηδὲν μηδὲ ποθεῖν ὡς ἀπόν· ἀλλὰ καὶ οὗτος αὐτάρκης μὲν ἐν τῇ ἑαυτοῦ τάξει, τῆς δὲ τῶν θεῶν αὐταρκείας ἀπολείπεται· πᾶς γὰρ νοῦς ἀγαθοειδής ἐστιν, ἀλλ' οὐκ αὐτοαγαθότης οὐδὲ πρώτως ἀγαθόν· ἕκαστος δὲ τῶν θεῶν ἑνάς ἐστι καὶ ὕπαρξις καὶ ἀγαθότης, ἡ δὲ ἰδιότης τῆς ὑπάρξεως ἐξαλλάττει τὴν ἑκάστης ἀγαθότητος πρόοδον — ὁ μὲν γάρ ἐστιν ἀγαθότης τελεσιουργός, ὁ δὲ ἀγαθότης συνεκτικὴ τῶν ὅλων, ὁ δὲ ἀγαθότης συναγωγός — ἕκαστος δὲ ἁπλῶς ἀγαθότης † αὐτάρκειά ἐστιν ἢ οὕτως † οὐ κατὰ μέθεξιν οὐδὲ κατ' ἔλλαμψιν οὐδὲ καθ' ὁμοιότητα τὸ αὔταρκες ἔχουσα καὶ τὸ παντελές, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι ὅ ἐστι. Νοῦς μὲν γὰρ κατὰ μέθεξιν, ψυχὴ δὲ κατ' ἔλλαμψιν, τὸ δὲ πᾶν τοῦτο κατὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιότητα αὔταρκες, αὐτοὶ δὲ οἱ θεοὶ δι' ἑαυτοὺς | καὶ παρ' ἑαυτῶν αὐτάρκεις, ἑαυτοὺς πεπληρωκότες, μᾶλλον δὲ πληρώματα τῶν ὅλων ἀγαθῶν ὑπάρχοντες.

Τοῦτο μὲν οὖν τοιαύτην ἂν ἔχοι φύσιν, τὸ αὔταρκες. Τὸ δέ γε ἄτρεπτον τῶν θεῶν, ὁποῖον εἶναι φήσομεν ; Ἆρ' οἷον τὸ τοῦ κυκλοφορητικοῦ σώματος ; Οὐδὲ γὰρ τοῦτο παρὰ τῶν χειρόνων οὐδὲν εἰσδέχεσθαι πέφυκεν, οὐδὲ τῆς γενεσιουργοῦ μεταβολῆς ἀναπίμπλαται καὶ τῆς ἐνταῦθα παρεμπιπτούσης ἀταξίας· ἄυλος γὰρ καὶ ἀμετάβλητος ἡ

1 σύνεστι P : πάρεστι V ‖ 5 ζωήν V : ζῷον P ‖ δὲ[2] P : om. V ‖ 14 αὐτάρκεια ... οὕτως : locus nondum sanatus, an lacuna statuenda ?

et immuable. Oui, ce corps du ciel est admirable et vénérable tant qu'on le considère par rapport aux substances corporelles, en revanche il est inférieur aux dieux, puisque tout corps tient des causes supérieures à lui, d'une nature autre que lui, non seulement son être mais aussi son mode d'être éternellement inaltérable. D'autre part, l'impassibilité et l'immutabilité dans le cas des dieux ne ressemblent pas non plus à l'inaltérabilité des âmes ; de fait, les âmes ont une certaine communion avec les corps puisqu'elles sont *intermédiaires entre l'être qui n'est pas divisible et l'être qui est solidaire de la division des corps*. De plus, ce n'est pas non plus l'inaltérabilité des êtres intellectifs qui peut se montrer égale à celle des dieux ; en effet, c'est grâce à sa communion avec les dieux que l'intellect lui aussi est inaltérable, *impassible et sans mélange* avec les degrés inférieurs, c'est-à-dire que, en tant qu'il possède le caractère de l'Un, il est tout cela, mais en tant qu'il se multiplie, il contient en lui-même d'un côté un élément supérieur et de l'autre un élément inférieur. Les dieux donc, et eux seuls, parce qu'ils ont établi leurs propres unités dans cette fameuse transcendance au delà de tout ce qui existe, sont inaltérables et impassibles souverainement et à titre premier. En effet, en eux il n'y a rien qui ne soit de l'un et de l'existence ; mais de même que le feu fait disparaître tout ce qui lui est étranger et tout ce qui a une force contraire à la sienne, de même que la lumière chasse toute l'obscurité et de même que les éclairs traversent tout l'espace sans se mélanger à rien, de la même façon aussi les hénades des dieux ramènent tout le multiple à l'un, font disparaître tout ce qui est porté à l'éparpillement et à la division consommée, divinisent tout ce qui reçoit une part d'elles-mêmes sans rien recevoir en retour de ceux auxquels elles accordent leur participation et sans diminuer en rien l'unité qui leur est propre à cause de cette participation. Voilà la raison pour laquelle les dieux, tout en étant immanents à toutes choses, les transcendent toutes de la même manière et, en contenant toutes choses, ne sont dominés par aucune

τῶν οὐρανίων σωμάτων φύσις. Ἀλλὰ τοῦτο μέγα μὲν καὶ σεμνὸν ὡς ἐν ταῖς σωματικαῖς ὑποστάσεσι, καταδεέστερον δὲ αὖ τῶν θεῶν ἐστί · πᾶν δὲ σῶμα καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀεὶ ἀτρέπτως εἶναι παρ' ἄλλων ἔχει τῶν προηγουμένων αἰτίων. Ἀλλ' οὐδὲ τοιοῦτόν ἐστιν οἷον τὸ ἄτρεπτον τῶν ψυχῶν ἐπὶ τῶν θεῶν τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀμετάβλητον · καὶ γὰρ αὗται κοινωνοῦσί πως σώμασι καί εἰσι μέσαι τῆς ἀμερίστου καὶ τῆς περὶ τὰ σώματα μεριζομένης οὐσίας. Οὐδὲ αὖ τὸ τῶν νοερῶν οὐσιῶν ἄτρεπτον ἐξισοῦται τοῖς θεοῖς · κατὰ γὰρ τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς ἕνωσιν καὶ ὁ νοῦς ἄτρεπτος καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς πρὸς τὰ δεύτερα · καὶ ὡς μὲν ἑνοειδὴς τοιοῦτός ἐστιν, ὡς δὲ πληθυόμενος ἔχει τὸ μὲν κρεῖττον ἐν ἑαυτῷ, τὸ δὲ καταδεέστερον. Μόνοι δὲ οἱ θεοὶ κατὰ ταύτην τὴν ὑπεροχὴν τῶν ὄντων ἱδρυσάμενοι τὰς ἑαυτῶν ἑνώσεις ἄτρεπτοι κυριώτατα καὶ πρώτως εἰσὶ καὶ ἀπαθεῖς. Οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐν αὐτοῖς ὃ μή ἐστιν ἓν καὶ ὕπαρξις · ἀλλ' ὥσπερ τὸ πῦρ παντός ἐστι τοῦ ἀλλοτρίου καὶ τῆς ἐναντίας δυνάμεως ἀφανιστικόν, καὶ ὥσπερ τὸ φῶς πᾶν ἐξελαύνει τὸ σκότος, καὶ ὡς οἱ κεραυνοὶ διὰ πάντων χωροῦσιν ἀχράντως, οὕτω δὴ καὶ αἱ τῶν θεῶν ἑνάδες πᾶν μὲν τὸ πλῆθος ἑνίζουσι, πᾶν δὲ τὸ εἰς σκεδασμὸν καὶ μερισμὸν παντελῆ φερόμενον ἀφανίζουσι, πᾶν δὲ τὸ μετέχον αὐτῶν ἐκθεοῦσιν οὐδὲν ἀπὸ τῶν μετεχόντων εἰσδεχόμεναι καὶ τὴν ἕνωσιν τὴν οἰκείαν ⟨οὐκ⟩ ἐλαττοῦσαι κατὰ τὴν μέθεξιν. Διὸ δὴ καὶ πανταχοῦ παρόντες οἱ θεοὶ πάντων ὁμοίως ἐξῄρηνται, καὶ πάντα συνέχοντες ὑπ' οὐδε-

7-8 = *Tim.* 35 A 1-3 ‖ 11 = Arist., *De an.* III 5, 430 a 18.

14 κατὰ ταύτην PV : an κατ' αὐτὴν ? ‖ 15 κυριώτατα nos : κυριότητες PV ‖ 24 οὐκ add. o : om. PV ‖ ἐλαττοῦσαι f : ἐλαττοῦσι PV.

des choses qu'ils contiennent, mais sont purs de tout mélange avec quoi que ce soit.

En troisième lieu, on dit encore que le monde visible lui aussi reste dans une condition semblable à elle-même pour autant que l'ordre qu'il a reçu en lui demeure éternellement *indissoluble* ; mais cependant puisqu'il possède les caractéristiques des corps, il n'est pas *sans une part de changement*, comme dit l'Étranger d'Élée. On dit encore que le monde des âmes lui aussi possède sa forme d'être stabilisée éternellement dans l'identité avec elle-même, et on dit bien, car il est entièrement impassible quant à sa forme d'être ; mais ses opérations se trouvent coextensives au temps et, comme le dit Socrate dans le *Phèdre*, l'âme intellige à divers moments des objets intelligibles différents et *passe de formes en formes* dans sa course autour de l'intellect. Maintenant, on dit après cela que l'intellect tant honoré[1] lui aussi tient son être et son opération intellective dans une éternelle identité et similitude à lui-même, parce qu'il est fixé dans l'éternité tout à la fois quant à l'être, aux facultés et aux opérations qui lui sont propres ; mais, en raison de la multitude des intellections et de la variété des espèces et des genres intelligibles, non seulement il y a dans l'intellect l'état de ce qui est semblable à soi-même, mais aussi celui de ce qui est différent de soi : car la différence et l'identité coexistent ensemble en lui. Et nous voilà en présence non seulement de *l'irrégularité* des mouvements corporels et des *révolutions* de l'âme, mais aussi de celle de l'intellect lui-même, en ce sens qu'il entraîne vers le multiple sa propre opération intellective et qu'il l'accomplit par le déroulement de l'intelligible. Ainsi, l'âme déroule l'intellect tandis que l'intellect *s'est déroulé lui-même*[2], comme le dit Plotin avec quelque raison lorsqu'il traite des divers degrés de l'intelligible. Telles sont, en effet, les irrégularités de l'intellect, celles justement qu'il lui est permis de commettre. Si donc nous devions affir-

1. Ὁ πολυτίμητος νοῦς, expression stéréotypée fréquente chez Proclus et les néoplatoniciens, *In Parm.* IV, col. 957.10-11 et *(Suite de la note page 154).*

2. Voir *Notes complémentaires*, p. 155.

νὸς κρατοῦνται τῶν συνεχομένων, ἀλλ' εἰσὶν ἀμιγεῖς πρὸς πάντα καὶ ἄχραντοι.

Τὸ δὴ τρίτον λέγεται μὲν καὶ ὁ κόσμος οὗτος ὡσαύτως ἔχειν καθ' ὅσον ἄλυτον ἀεὶ κρατουμένην ἔλαχε τὴν ἐν αὐτῷ τάξιν · ἀλλ' ὅμως ἐπεὶ σωματοειδής ἐστι, μεταβολῆς ἄμοιρος οὐκ ἔστιν, ὥς φησιν ὁ Ἐλεάτης ξένος. Λέγεται δὲ καὶ ἡ ψυχικὴ διακόσμησις ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ τὴν οὐσίαν ἑστῶσαν κεκτῆσθαι, καὶ ὀρθῶς λέγεται, πάντῃ γάρ ἐστιν ἀπαθὴς κατὰ τὴν οὐσίαν · | ἀλλὰ τὰς ἐνεργείας εἰς χρόνον παρεκτεινομένας ἔχει καί, ὥς φησιν ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης, ἄλλοτε ἄλλα νοεῖ νοητὰ καὶ ἐν ἄλλοις καὶ ἄλλοις εἴδεσιν γίνεται περιπορευομένη τὸν νοῦν. Λέγεται δὴ πρὸς τούτοις καὶ αὐτὸς ὁ πολυτίμητος νοῦς [καὶ] ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως εἶναι καὶ νοεῖν, ἐν αἰῶνι τήν τε οὐσίαν ὁμοῦ καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ἑαυτοῦ πηξάμενος · ἀλλὰ διὰ τὸ πλῆθος τῶν νοήσεων καὶ διὰ τὴν ποικιλίαν τῶν νοητῶν εἰδῶν τε καὶ γενῶν οὐ τὸ ὡσαύτως ἐστὶν ἐν τῷ νῷ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἑτέρως · ὁμοῦ γὰρ ἡ ἑτερότης ἐκεῖ τῇ ταὐτότητι συνυφέστηκε. Καὶ οὐ τῶν σωματικῶν ἐστὶ κινήσεων πλάνη μόνον οὐδὲ τῶν ψυχικῶν περιόδων, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ νοῦ, καθ' ὅσον ἑαυτοῦ τὴν νόησιν εἰς πλῆθος προήγαγε καὶ τὸ νοητὸν ἀνελίξας ἔχει · ψυχὴ μὲν γὰρ ἀνελίττει τὸν νοῦν, νοῦς δὲ αὑτὸν ἀνείλιξεν, ὥσπερ καὶ ὁ Πλωτῖνος ὀρθῶς πού φησι, περὶ τῶν νοητῶν ὑποβάσεων εἰπών. Τοιαῦται γάρ εἰσιν αἱ νοῦ πλάναι, καὶ ἃς ἐκείνῳ πλανᾶσθαι θεμιτόν. Εἰ δὴ

4 = *Tim.* 32 C 3 ‖ 5-6 = *Pol.* 269 E 1 ‖ 11-12 = *Phaedr.* 246 B 7 ‖ 20 πλάνη = *Tim.* 40 B 6 ‖ 21 περιόδων = *Tim.* 43 A 5, D 1 ‖ 24 = Plot. III 8 (30), 8.34.

3 ss. cf. schol. V ‖ 9-12 cf. schol. V ‖ 10 ἔχει P : ἔχειν V ‖ 11 νοεῖ P : om. V ‖ 13 καὶ² seclusimus ‖ 19 συνυφέστηκε P : συνεφέστηκε V ‖ 24 ἀνείλιξεν f : ἀνέλιξεν PV. ‖ 25 ὑποβάσεων PV : ὑποστάσεων Pˣ.

mer que la similitude à soi-même ne se trouve à titre premier et suprême que chez les dieux, nous ne nous écarterions pas de la vérité et nous nous accorderions à Platon qui dit quelque part dans le *Politique* : *rester dans une condition éternellement identique et semblable à elle-même, cela ne convient qu'à ce qu'il y a de plus divin en toutes choses.* Nous conclurons donc que les dieux ont rattaché à eux-mêmes les causes de cette identité et qu'ils gardent dans la similitude à elle-même l'existence qui leur est propre, reposant sur le fondement de leur unité inconnaissable.

<20>

[*Attributs divins tirés de la* République]
[3a. *Simplicité des dieux*]

L'immutabilité des dieux, qui consiste dans le pouvoir de se suffire à soi-même, dans l'impassibilité et dans l'identité, est donc telle que nous venons de le dire ; quant à la *simplicité*, voyons ensuite quel est son sens. Car Socrate, dans son discours sur le divin, ajoute ce second attribut, parce qu'il n'admet pas en lui la variété, la multiplicité des formes et le changement des apparences dans les apparitions, et qu'il lui rapporte au contraire l'unité de forme et la simplicité : *chacun* des dieux, dit-il, *demeure simplement dans la forme qui lui est propre.*

Et nous, en quels termes allons-nous traiter maintenant de la simplicité divine? Elle n'est pas déterminée de la même façon que l'unité qu'est chaque nombre ; cette unité en effet est le produit de la synthèse et du mélange de plusieurs éléments, elle n'est simple qu'en apparence, dans la mesure où elle possède un fragment de la forme commune à toutes ces unités. Elle ne ressemble pas davantage à l'espèce ou au genre distribué dans le multiple ; car l'espèce et le genre tout en étant plus simples que les individus dans lesquels ils se trouvent, n'en sont pas moins tout remplis de variété,

καὶ τὸ ἀεὶ ὡσαύτως ἐν μόνοις τοῖς θεοῖς πρώτως καὶ μάλιστα φήσαιμεν ὑπάρχειν, οὔτ' ἂν τῆς ἀληθείας ἁμάρτοιμεν καὶ τῷ Πλάτωνι συμφωνήσαιμεν, ὅς πού φησιν ἐν τῷ Πολιτικῷ τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ τοῖς πάντων θειοτάτοις μόνοις προσήκειν. Θεοὶ δὴ οὖν ἡμῖν καὶ τῆς τοιαύτης ταὐτότητος εἰς ἑαυτοὺς τὰς αἰτίας ἀνεδήσαντο, καὶ κατὰ τὴν ἕνωσιν ἑαυτῶν τὴν ἄγνωστον ἱδρυμένην φρουροῦσιν ὡσαύτως τὴν οἰκείαν ὕπαρξιν.

⟨κ'⟩

Τὸ μὲν οὖν ἀμετάβλητον τῶν θεῶν, ἐν αὐταρκείᾳ καὶ ἀπαθείᾳ καὶ ταὐτότητι συνεχόμενον, τοιοῦτόν ἐστι · τὸ δὲ ἁπλοῦν ἐπὶ τούτοις νοήσωμεν, ἥντινα δύναμιν ἔχει. Καὶ γὰρ τοῦτο προστίθησιν ὁ Σωκράτης ἐν τοῖς περὶ τοῦ θείου λόγοις, τὸ μὲν ποικίλον καὶ πολύμορφον καὶ ἄλλοτε ἀλλοῖον φανταζόμενον οὐ προσιέμενος, τὸ δὲ μονοειδὲς καὶ ἁπλοῦν εἰς τὸ θεῖον ἀναπέμπων · μένει γοῦν, ὥς φησιν, ἕκαστος ἁπλῶς ἐν τῇ ἑαυτοῦ μορφῇ.

Τί δὴ οὖν ἡμεῖς καὶ περὶ ταύτης διοριζόμεθα τῆς ἁπλότητος ; Ὡς οὐκ ἔστιν οἷον τὸ κατ' ἀριθμὸν ἓν ἀφωρισμένη · τὸ γὰρ τοιοῦτον πολυσύνθετόν ἐστι καὶ πολυμιγές, δοκεῖ δὲ ἁπλοῦν εἶναι καθ' ὅσον διῃρημένον ἔχει τὸ κοινὸν εἶδος. Οὐδ' οἷον τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς κατατεταγμένον εἶδος ἢ γένος · καὶ γὰρ ταῦτα τῶν μὲν ἀτόμων ἐν οἷς ἐστὶν ἁπλούστερα τυγχάνει ὄντα, ποικιλίας δὲ ἀναπέπλησται τῇ

4-5 = *Pol.* 269 D 5-6 ‖ 12 ἁπλοῦν = *Resp.*, 11 380 D 5 ‖ 13-14 ἐν ταῖς... λόγοις : cf. *Resp.*, 11 380 D 1-383 A 6 ‖ 16-17 = *Resp.*, 11 381 C 9.

1 ὡσαύτως nos : ὡς PV ‖ 3 φησιν ἐν V : φησι καὶ P ‖ 4 τὸ P : τῷ V ‖ 9 κ' nos : om. PV ‖ 14 λόγοις V : λόγου P ‖ 22 κατατεταγμένον n : κατὰ τὸ τεταγμένον PV.

parce qu'ils sont unis à la matière et qu'ils assument les différenciations des êtres matériels. Elle ne ressemble pas non plus à la forme naturelle ; car elle est solidaire de la division des corps, elle s'enfonce au cœur des masses corporelles, et elle produit de multiples puissances dans le composé où elle se trouve, de sorte que tout en étant plus simple que les corps, elle possède un être mélangé de cette variété qui se trouve dans les corps. Elle ne ressemble pas non plus à la forme psychique ; car l'âme qui est *intermédiaire entre l'être indivisible et l'être solidaire de la division des corps*, est unie à l'une et l'autre[1] de ces sortes d'être par ses extrémités : par l'élément multiple qui est en elle, elle se rattache aux êtres inférieurs, tandis que *sa tête est établie à demeure* au ciel, et c'est là ce qui la rend suprêmement divine et apparentée à l'intellect. Elle ne ressemble pas non plus à la forme intellective ; car tout intellect, quoiqu'il soit indivisible et présente le caractère de l'unité, contient en lui multiplicité et procession, en tant, évidemment, qu'il est en relation avec les êtres inférieurs <et qu'il les ramène> à lui et autour de lui ; et bien qu'il ait son existence en lui-même, il n'est pas seulement un dans sa forme mais aussi multiple et, comme on le dit couramment, *un-multiple*[2] ; il possède donc un être inférieur à la simplicité toute première. Mais les dieux, et eux seuls, possèdent une existence déterminée par une simplicité unique, car ils transcendent toute multiplicité dans la mesure où ils sont dieux, et sont supérieurs à toute division, fragmentation, espacement ou mise en relation avec les êtres inférieurs et à toute composition.

Et les dieux sont dans des lieux inaccessibles, ils se déploient au delà de[3] tout l'univers et *sont installés* éternellement *au-dessus de* tout ce qui existe ; quant aux illuminations qu'ils projettent sur les êtres inférieurs et qui se mélangent en de multiples lieux aux êtres composés et variés qui les reçoivent, elles se remplissent

1. La construction κοινωνεῖν πρός + acc. est rare. On la trouve toutefois dans Platon, *Rép.* V, 466 D 4.
2. Cf. *supra*, p. 47.11.
3. Voir *Notes complémentaires*, p. 155.

ὕλῃ κοινωνήσαντα καὶ προσλαβόντα τὰς τῶν ἐνύλων διαφορότητας. Οὐδὲ οἷον τὸ τῆς φύσεως εἶδος· μερίζεται γὰρ καὶ ἡ φύσις περὶ τὰ σώματα καὶ δύνει κατὰ τῶν σωματικῶν ὄγκων καὶ πολλὰς προβάλλει δυνάμεις περὶ τὴν ὑποκειμένην αὐτῇ σύστασιν, καὶ ἔστι τῶν μὲν σωμάτων ἁπλουστέρα, συμμιγῆ δὲ τὴν οὐσίαν ἔχουσα πρὸς τὴν ἐν αὐτοῖς ποικιλίαν. Οὐδὲ ὁποῖον τὸ ψυχικόν· | καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ μέση τῆς ἀμερίστου καὶ τῆς περὶ τὰ σώματα μεριζομένης οὐσίας ὑπάρχουσα κοινωνεῖ πρὸς ἀμφοτέρας τοῖς ἄκροις, καὶ τῷ μὲν πολυειδεῖ τῷ ἑαυτῆς συνάπτει τοῖς χείροσι, κάρα δὲ αὐτῆς ἐστήρικται ἄνω, καὶ ἔστι κατ' ἐκεῖνο μάλιστα θεία καὶ τῷ νῷ συγγενής. Οὐδ' οἷον τὸ νοερόν· ἀμέριστος γὰρ ἅπας νοῦς καὶ ἑνοειδής, πλῆθος δὲ ὅμως ἔχει καὶ πρόοδον, καθὸ δηλονότι σχέσιν ἔχει πρὸς τὰ δεύτερα *** εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ ἑαυτόν, καὶ ἔστιν ἐν ἑαυτῷ, καὶ οὐ μονοειδὴς μόνον ἀλλὰ καὶ πολυειδὴς καί, ὥσπερ εἰώθασι λέγειν, ἓν πολλά· τῆς οὖν πρωτίστης ἁπλότητος ὑποδεεστέραν ἔλαχεν οὐσίαν. Οἱ δέ γε θεοὶ μόνως ἐν ἁπλότητι μιᾷ τὴν ὕπαρξιν ἀφωρισμένην ἔχουσι, παντὸς μὲν πλήθους ἐξῃρημένοι καθ' ὅσον εἰσὶ θεοί, πάσης δὲ διαιρέσεως καὶ μερισμοῦ καὶ διαστάσεως ἢ σχέσεως πρὸς τὰ δεύτερα καὶ πάσης συνθέσεως ὑπερέχοντες.

Καὶ αὐτοὶ μέν εἰσιν ἐν ἀβάτοις, τῶν ὅλων ὑπερηπλωμένοι καὶ πᾶσιν ἐποχούμενοι τοῖς οὖσιν αἰωνίως· αἱ δὲ ἀπ' αὐτῶν ἐλλάμψεις εἰς τὰ δεύτερα συμμιγνύμεναι πολλαχοῦ τοῖς μετέχουσι συνθέτοις οὖσι καὶ ποικίλοις ἀναπίμπλανται

8-9 = *Tim.* 35 A 1-3 ; cf. supra, p. 92.7-8 ‖ 11 = Hom., Δ 443 ‖ 17 = Plot. V 1 (10), 8.26 ; cf. *Parm.* 144 E 5, 155 E 5 ‖ 24 = Plot. I 1 (53), 8.9.

9-10 πρὸς ἀμφοτέρας nos : πρὸς ἀμφοτέροις PV πως ἀμφοτέροις o Kroll (*Philologus* 53, 1894, 417) ‖ 12 οὐδ' V : καὶ οὐδ' P ‖ 14 ἔχει^{2} P : om. V ‖ 15 lacunam signavimus.

de la même propriété particulière qui caractérise ces êtres. Que l'on n'aille donc pas s'étonner si, quoique l'être des dieux consiste éminemment en une simplicité unique, leur présence se manifeste par des apparitions variées, et si, quoique les dieux soient un dans leur forme, leurs apparences soient de formes multiples, comme nous l'avons appris dans les plus parfaites des initiations[1]. De fait, la nature et l'intellect démiurgique produisent des réalités incorporelles des images corporelles, des réalités intelligibles, des images sensibles, des réalités inétendues, des images étendues. Voilà en effet ce que Socrate indique dans le *Phèdre*, lorsqu'il dit que *les initiations* des âmes, qui se font sans le corps, sont *les plus béatifiantes* et véritablement *parfaites* : les âmes, lorsqu'elles sont parvenues là-bas et qu'elles sont unies aux dieux eux-mêmes, *sont*, dit-il, *initiées aux apparitions intégrales*, *simples et immobiles*, et n'ont plus de commerce avec les similitudes que les dieux envoient ici-bas[2]. Car ces similitudes divines apparaissent dans une extrême division et composition, et en mouvement ; mais les apparitions qui illuminent *les âmes qui font cortège* aux dieux, qui ont renoncé *au tumulte immense* du monde du devenir et qui, *dans la nudité*[3], ont été emportées devant le divin et le pur, ces *apparitions* unes dans leur forme, *simples et immobiles*, comme le dit Socrate, s'avancent vers elles.

Au sujet de la simplicité, elle aussi, qui règne chez les dieux, que ce soit là nos précisions. Il faut donc que ce qui produit la multiplicité des formes ait une existence simple, antérieure à celle de ses produits, de même que ce qui produit la multiplicité des êtres a une existence apparentée à l'Un. Si donc les dieux sont causes de toute composition et ont tiré de leur propre fonds la variété des êtres, il faut à mon avis que leur unité, productrice de l'univers, possède son existence dans une condition de simplicité. Et en effet, de même que des causes

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 155.
2. Cf. *supra*, p. 6.2-6.
3. Cf. *supra*, p. 16, n. 3.

τῆς ὁμοίας αὐτῶν ἰδιότητος. Μὴ τοίνυν θαυμαζέτω τις, εἰ τῶν θεῶν ἐν ἁπλότητι μιᾷ καθ' ὑπεροχὴν οὐσιωμένων ποικίλα προβέβληται τῆς παρουσίας αὐτῶν φαντάσματα, μηδ' εἰ μονοειδῶν ἐκείνων ὄντων πολυειδῆ τὰ φαινόμενα, καθάπερ ἐν ταῖς τελεωτάταις τῶν τελετῶν μεμαθήκαμεν. Καὶ γὰρ ἡ φύσις καὶ ὁ δημιουργικὸς νοῦς τῶν ἀσωμάτων σωματοειδῆ καὶ τῶν νοητῶν εἴδωλα προτείνουσιν αἰσθητὰ καὶ τῶν ἀδιαστάτων διαστατά. Τοιαῦτα γὰρ δὴ καὶ ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης ἐνδεικνύμενος καὶ τῶν ψυχῶν τὰς ἄνευ σωμάτων τελετὰς μακαριωτάτας εἶναι καὶ τελείας ὄντως ἀποφαινόμενος, ὁλόκληρα καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ φάσματα μυεῖσθαί φησιν αὐτὰς ἐκεῖ γενομένας καὶ τοῖς θεοῖς αὐτοῖς ἐνιζομένας, ἀλλ' οὐ τοῖς ἀπ' αὐτῶν εἰς τὰ τῇδε προβαλλομένοις ἰνδάλμασιν ἐντυγχανούσας. Ταῦτα μὲν γὰρ μερικώτερα καὶ συνθετώτερα καὶ ἐν κινήσει προφαίνεται· τὰ δὲ ταῖς τῶν θεῶν ὀπαδοῖς καὶ τὸν πολὺν ὄχλον τῆς γενέσεως ἀπολιπούσαις καὶ γυμναῖς πρὸς τὸ θεῖον καὶ καθαρὸν ἀνηγμέναις ἐλλαμπόμενα φάσματα μονοειδῆ καὶ ἁπλᾶ καί, ὥς φησιν ὁ Σωκράτης, ἀτρεμῆ πρόεισιν εἰς αὐτάς.

Τοσαῦτα καὶ περὶ τῆς ἁπλότητος τῆς ἐν τοῖς θεοῖς ἡμῖν ἀφωρίσθω. Δεῖ γὰρ δὴ τὸ τῶν πολυμόρφων γεννητικὸν ἁπλοῦν προϋπάρχειν τῶν γεννωμένων, καθάπερ δὴ καὶ τὸ τῶν πεπληθυσμένων ἑνοειδές. | Εἰ τοίνυν οἱ θεοὶ πάσης συνθέσεώς εἰσιν αἴτιοι καὶ τὴν τῶν ὄντων ποικιλίαν ἀφ' ἑαυτῶν παρήγαγον, δεῖ δήπου τὸ ἓν αὐτῶν τὸ τῶν ὅλων γεννητικὸν ἐν ἁπλότητι τὴν ὑπόστασιν ἔχειν. Καὶ

10 = *Phaedr.* 250 B 8-C 1 || 11-20 = *Phaedr.* 250 C 2-4 || 16 ὀπαδοῖς = *Phaedr.* 252 C 3 || 17 τὸν πολὺν ὄχλον = *Tim.* 42 C 5-6 || 18 γυμναῖς = *Crat.* 403 B 5, *Gorg.* 523 E 1.

11 τελείας P : om. V || 14 ἀπ' αὐτῶν P : om. V || 19 φάσματα P : φάσματος V.

incorporelles, immobiles et indivisibles, précèdent tout ce qui est corporel, en mouvement et divisible, de la même manière les puissances primordiales, en tant qu'elles sont unes de forme, sans mélange et simples, pré-existent à ce qui est de forme multiple, résultat de mélanges et varié.

21

[*Attributs divins tirés de la* République]
[3b. *Vérité des dieux*]

Après ce qui précède, nous devons parler de la vérité que l'on trouve chez les dieux ; de fait, après avoir examiné les deux attributs précédents, Socrate entreprend de démontrer que *le divin n'est pas menteur* et qu'il n'est pour nous ou pour quelqu'autre des êtres cause ni de tromperie ni d'ignorance.

Maintenant donc, nous devons comprendre que la vérité divine transcende la vérité qui se trouve dans les discours, pour autant que cette vérité-là est composée de multiples éléments et que, d'une certaine façon, elle est mélangée à son contraire et trouve, de ce fait même, son origine dans ce qui n'est pas véritable ; en effet, les premiers éléments du langage ne sont pas susceptibles de cette sorte de vérité à moins que, convaincu par ce que dit Socrate dans le *Cratyle*, on n'affirme que, eux aussi, sont vrais, mais d'une autre manière[1]. Elle transcende encore la vérité de l'âme, que l'on observe dans les opinions ou même dans les sciences, pour autant qu'elle admet une manière de division : elle ne coïncide pas avec les êtres eux-mêmes, mais elle leur ressemble et s'adapte à eux, et parce qu'elle s'accomplit dans le mouvement et le changement, elle reste loin derrière la vérité éternellement immobile, stable et principielle. Elle transcende encore la vérité de l'intellect, parce que cette dernière existe au degré de l'être : on dit qu'elle coïncide, et elle coïncide en fait, avec les êtres par la puissance de l'identité, mais en même temps elle se distingue aussi de leur essence par l'altérité, en gardant

1. Cf. *In Crat.* XXXVI, p. 11.30-12.17.

γὰρ ὥσπερ τῶν σωμάτων ἀσώματα καὶ τῶν κινουμένων ἀκίνητα καὶ τῶν μεριστῶν ἀμέριστα προηγεῖται πάντων αἴτια, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῶν πολυειδῶν μονοειδεῖς καὶ τῶν συμμεμιγμένων ἀμιγεῖς καὶ τῶν ποικίλων ἁπλαῖ προϋφεστήκασιν αἱ πρωτουργοὶ δυνάμεις.

κα'

Περὶ δὲ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας μετὰ ταῦτα λέγωμεν· καὶ γὰρ τοῦτο πρὸς τοῖς εἰρημένοις ὁ Σωκράτης συλλελόγισται, διότι τὸ θεῖον ἀψευδές, καὶ οὔτε ἀπάτης οὔτε ἀγνοίας ἐστὶν ἡμῖν ἢ ἄλλοις τισὶ τῶν ὄντων αἴτιον.

Τῆς μὲν οὖν ἐν λόγοις ὑφεστώσης ἀληθείας τὴν θείαν ἐξῃρημένην νοήσωμεν, καθ' ὅσον αὕτη πολυσύνθετός ἐστι καὶ τρόπον τινὰ τῷ ἐναντίῳ συμπέφυρται, καὶ διότι δὴ τὴν ὑπόστασιν ἐκ μὴ ἀληθῶν ἔσχηκε· τὰ γὰρ μόρια τὰ πρῶτα τῆς τοιαύτης ἀληθείας ἄδεκτα, εἰ μή τις ἄλλον καὶ ταῦτα τρόπον ἀληθεύειν λέγοι τῷ ἐν Κρατύλῳ Σωκράτει πειθόμενος. Τῆς δὲ αὖ ψυχικῆς, ἐν δόξαις εἴτε καὶ ἐπιστήμαις θεωρουμένης, καθ' ὅσον μεριστή πώς ἐστι, καὶ οὐκ αὐτὰ τὰ ὄντα ἐστίν, ἀλλ' ὁμοιοῦται καὶ συναρμόζεται τοῖς οὖσι, καὶ ὡς ἐν κινήσει καὶ μεταβάσει τελουμένη τῆς ἑστώσης ἀεὶ καὶ μονίμου καὶ ἀρχηγικῆς ἀληθείας ἀπολείπεται. Τῆς δὲ αὖ νοερᾶς, διότι κατ' οὐσίαν ὑφέστηκε, καὶ λέγεται μὲν εἶναι τὰ ὄντα καὶ ἔστι διὰ τὴν τῆς ταὐτότητος δύναμιν, πάλιν δὲ αὖ κατὰ τὴν ἑτερότητα διακρίνεται τῆς οὐσίας αὐτῶν καὶ τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν ἀσύγχυτον πρὸς αὐτὰ δια-

8-10 cf. *Resp.*, II 381 E 8-383 A 6 ‖ 9 = *Resp.*, II 382 E 6 ‖ 15-17 cf. *Crat.* 385 B 2-D 1.

11-17 cf. schol. V ‖ 17 αὖ P : om. V ‖ ψυχικῆς P : ψυχῆς V ‖ 20 τελουμένη V : τελουμένης P.

son être propre sans confusion avec le leur. Seule donc la vérité des dieux consiste en leur unité indivisible et en leur communion totale : grâce à elle, non seulement la mystérieuse connaissance des dieux surpasse toute connaissance, mais aussi toutes les formes inférieures de connaissance reçoivent par participation la perfection qui leur convient. Elle, et elle seule, enveloppe conjointement tous les êtres dans une inexprimable unité, et par elle les dieux connaissent toutes choses ensemble, l'universel et le particulier, ce qui existe et ce qui n'existe pas, l'éternel et le temporel, non pas comme l'intellect qui connaît le particulier par l'universel et le non-être par l'être, non, ils connaissent immédiatement chaque chose, aussi bien l'universel que le particulier, même les tout derniers des individus[1] que l'on peut trouver, même l'infinité des futurs contingents, même la matière elle-même[2].

Et si maintenant l'on se met à rechercher le mode de la connaissance que les dieux ont de tout ce qui est venu à l'existence de quelque manière que ce soit et celui de la vérité divine, il est indicible et insaisissable par les intuitions des hommes, et il n'est connaissable que par les dieux eux-mêmes. Quant à moi, je m'étonne qu'il y ait des Platoniciens pour attribuer à l'intellect la connaissance de toutes choses, je veux dire même de ce qui est individuel, contre-nature et, en général, du mal, et qui de ce fait supposent l'existence de modèles intelligibles de ces choses elles-mêmes[3]. J'admirerais bien davantage ceux qui distinguent le caractère particulier de l'intellection et l'unité divine (de fait l'intellect est la toute première création et production des dieux), et qui attribuent à l'intellect la causalité universelle, primordiale et naturelle, et aux dieux le pouvoir de tout créer et de tout engendrer. En effet, l'un est partout, mais l'universel n'est pas partout ; et même la matière, comme tout ce qui existe, participe de l'Un, tandis que tout ne reçoit pas une part de l'intellect, c'est-à-dire des formes

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 156.

φυλάττει. Μόνη τοίνυν ἡ τῶν θεῶν ἀλήθεια ἕνωσις αὐτῶν ἐστὶν ἀδιαίρετος καὶ παντελὴς κοινωνία, καὶ διὰ ταύτην ἥ τε τῶν θεῶν ἄρρητος γνῶσις ὑπερέχει πάσης γνώσεως καὶ πάντα τὰ δεύτερα τῶν γνώσεων εἴδη τελειότητος μεταλαγχάνει τῆς προσηκούσης. Μόνη δὲ αὕτη καὶ πάντα τὰ ὄντα καθ' ἕνωσιν ἄφραστον συνῃρημένως περιέχει, καὶ διὰ ταύτην οἱ θεοὶ τὰ πάντα γινώσκουσιν ὁμοῦ, τά τε ὅλα καὶ τὰ μέρη, τά τε ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα, τά τε αἰώνια καὶ τὰ ἔγχρονα · οὐχ ὥσπερ ὁ νοῦς τῷ καθόλου τὸ μέρος καὶ τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν, ἀλλ' αὐτόθεν ἕκαστα, καὶ ὅσα κοινὰ καὶ ὅσα καθ' ἕκαστα, κἂν τὰ τῶν πάντων ἀτομώτατα λέγῃς, κἂν τὴν ἀπειρίαν τῶν ἐνδεχομένων, κἂν τὴν ὕλην αὐτήν.

Εἰ δὲ τὸν τρόπον ἐπιζητεῖς τῆς τῶν θεῶν περὶ πάντα τὰ ὁπωσοῦν ὑφεστηκότα γνώσεως καὶ ἀληθείας, ἄρρητός ἐστι καὶ ἄληπτος ἀνθρωπίναις ἐπι|βολαῖς, μόνοις δὲ αὐτοῖς γνώριμος τοῖς θεοῖς. Καὶ ἔγωγε θαυμάζω μὲν καὶ τῶν Πλατωνικῶν τοὺς πάντων τὴν γνῶσιν ἀποδόντας τῷ νῷ, καὶ τῶν ἀτόμων λέγω καὶ τῶν παρὰ φύσιν καὶ ὅλως τῶν κακῶν, καὶ διὰ τοῦτο νοερὰ καὶ τούτων παραδείγματα θεμένους. Πολλῷ δ' ἂν μᾶλλον ἀγασθείην τοὺς διακρίνοντας μὲν τὴν νοερὰν ἰδιότητα τῆς θείας ἑνώσεως (καὶ γὰρ ὁ νοῦς δημιούργημα καὶ γέννημα τῶν θεῶν ἐστὶ τὸ πρώτιστον), τῷ δὲ νῷ τὰ ὅλα καὶ πρώτιστα καὶ κατὰ φύσιν ἀποδόντας αἴτια, καὶ τοῖς θεοῖς τὴν πάντων κοσμητικὴν καὶ γεννητικὴν δύναμιν · τὸ γὰρ ἓν πανταχοῦ, τὸ δὲ ὅλον οὐ πανταχοῦ · καὶ τοῦ μὲν ἑνὸς καὶ ἡ ὕλη μετέσχε καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων, νοῦ δὲ καὶ τῶν νοερῶν εἰδῶν τε καὶ

16-20 cf. *In Parm.* 111, col. 824.12-825.36, 829.27-831.25, 833.13-14 Cousin².

5 αὕτη nos (αὐτὴ o) : αὐτὰ PV ‖ 9 τῷ¹ V : τῶν P ‖ 11 ἀτομώτατα Bessarion : ἀτοπώτατα PV ‖ 15 ἐπιβολαῖς z : ἐπιβουλαῖς PV.

et des genres de l'intellect. Les dieux donc, et eux seuls, produisent toutes choses, et la vérité réellement telle se trouve en eux qui ont de toutes choses une connaissance qui a le caractère de l'Un.

En conséquence, dans les oracles aussi, les dieux enseignent tout de façon semblable, l'universel et le particulier, l'éternel et ce qui arrive dans toute la durée du temps ; en effet, puisqu'ils transcendent aussi bien les êtres qui sont dans l'éternité que ceux qui sont dans le temps, ils tiennent ramassée en eux-mêmes la connaissance de chacun et de tous dans une vérité unique et unifiée. Si donc quelque mensonge vient à se produire dans les révélations oraculaires des dieux, nous pouvons affirmer que ce mensonge ne provient pas des dieux, mais que ce sont ceux qui reçoivent cette révélation, ou les instruments, ou les lieux, ou les occasions, qui le produisent. Car, tous ces facteurs contribuent à la communication de la connaissance divine : s'ils s'accordent aux dieux comme il faut, alors ils reçoivent toute pure l'illumination de la vérité qui réside en eux, au contraire s'ils s'éloignent des dieux par une incapacité[1] à recevoir leur message et s'ils perdent l'accord qu'ils avaient avec eux, alors ils font écran[2] à la vérité qui procède des dieux. Quelle sorte de mensonge provient donc des dieux, eux qui produisent toutes les formes de la connaissance? Quelle tromperie, de la part de ceux qui ont installé en eux-mêmes la vérité tout entière? En effet, de même que, je le crois, les dieux proposent à tout le monde les biens et que les reçoit *toujours celui qui y consent et qui en est capable*, comme dit Socrate dans le *Phèdre*, et de même que le divin est *innocent du mal* et que ce qui s'éloigne de dieu et *se laisse emporter* vers le bas *sous son propre poids*, se trouve perverti par lui-même, de la même façon aussi les dieux sont éternellement pourvoyeurs de la vérité, et c'est par eux que sont

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 156.

2. Ἐπηλυγάζει, rare à l'actif, au passif ce verbe signifie « être caché », cf. Damascius, *De princ.* I, p. 46.2, 56.9.

γενῶν οὐ πάντα. Πάντα οὖν μόνως ἐκ τῶν θεῶν, καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια παρ' ἐκείνοις οἳ πάντα γινώσκουσιν ἑνιαίως.

Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τοῖς χρησμοῖς ὁμοίως οἱ θεοὶ τὰ πάντα διδάσκουσιν, τά τε ὅλα καὶ τὰ μερικά, καὶ τὰ αἰώνια καὶ τὰ εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον γιγνόμενα· καὶ γὰρ τῶν αἰωνίως ὄντων καὶ τῶν ἐν χρόνοις ἐξῃρημένοι, κατὰ μίαν καὶ ἡνωμένην ἀλήθειαν τὴν ἑκάστου καὶ πάντων γνῶσιν ἐν ἑαυτοῖς συνῃρήκασιν. Εἰ δ' ἄρα τι καὶ παρεμπίπτοι ψεῦδος εἰς τὰ χρηστήρια τῶν θεῶν, οὐκ ἀπὸ τῶν θεῶν τὸ τοιοῦτο γεννᾶσθαι φήσομεν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν δεχομένων ἢ τῶν ὀργάνων ἢ τῶν τόπων ἢ τῶν καιρῶν· ἅπαντα γὰρ ταῦτα συντελεῖ πρὸς τὴν μετουσίαν τῆς θείας γνώσεως, καὶ συναρμοζόμενα μὲν οἰκείως τοῖς θεοῖς καθαρὰν ὑποδέχεται τῆς ἐν αὐτοῖς ἱδρυμένης ἀληθείας τὴν ἔλλαμψιν, ἀφιστάμενα δὲ δι' ἀνεπιτηδειότητος τῶν θεῶν καὶ ἀνάρμοστα γινόμενα πρὸς αὐτοὺς ἐπηλυγάζει τὴν ἀπ' αὐτῶν προϊοῦσαν ἀλήθειαν. Ποῖον οὖν ψεῦδος ἐκ θεῶν, τῶν πάντα τὰ τῆς γνώσεως εἴδη παραγόντων ; Τίς ἀπάτη παρὰ τῶν τὴν ὅλην ἀλήθειαν ἐν ἑαυτοῖς ἱδρυσαμένων ; Καθάπερ γὰρ οἶμαι πᾶσι μὲν τὰ ἀγαθὰ προτείνουσιν οἱ θεοί, δέχεται δὲ ἀεὶ ὁ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος, φησὶν ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἀναίτιον τῶν κακῶν, τὸ δὲ ἀφιστάμενον ἐκείνου καὶ βρῖθον εἰς τὸ κάτω δι' ἑαυτοῦ κακύνεται, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ θεοὶ μὲν ἀεὶ τῆς ἀληθείας εἰσὶ χορηγοί, προσλάμπεται δὲ ὑπ' αὐτῶν

22 = *Phaedr.* 247 A 6-7 ‖ 23 = *Resp.*, II 379 B 16 ‖ 24 = *Phaedr.* 247 B 3.

9 καὶ V : om. P ‖ παρεμπίπτοι V : παρεμπίπτει P (οι s.l.; lectio duplex) ‖ 20 γὰρ V : om. P ‖ 25 ἑαυτοῦ P : ἑαυτῷ (i.e. ἑαυτὸ?) V ‖ κακύνεται V : μακύνεται P μηκύνεται Px.

illuminés ceux auxquels il est permis de participer des dieux[1]. *Car la multitude n'est pas capable de maintenir l'œil de l'âme fixé sur le* vrai, dit le sage d'Élée.

Voici que cette vérité-là qui existe à titre premier chez les dieux, l'Étranger d'Athènes lui aussi l'a célébrée : *la vérité*, dit-il, *vient évidemment en tête de tous les biens pour les dieux, en tête de tous les biens pour les hommes.* En effet, comme la vérité immanente aux âmes les conjoint à l'intellect, comme la vérité intellective ramène à l'Un tous les degrés de l'intellect, de cette même façon précisément la vérité des dieux unit les hénades divines à la source de tous les biens, et une fois branchées sur cette source les hénades se remplissent de toute puissance qui porte le caractère du bien. Dans tous les cas, en effet, l'existence de la vérité joue le rôle d'une cause qui ramène à l'unité le multiple ; aussi bien, la lumière qui, dans la *République*, procède du bien et qui conjoint l'intellect à l'intelligible, Platon l'appelle *Vérité*.

<22>

[*Attributs divins tirés du* Phèdre]
[1. *Bonté des dieux*]

Voilà donc la place qu'il faut assigner à ce caractère, qui unifie et fait le lien entre ce qui remplit et ce qui est rempli, dans tous les mondes de dieux depuis les premiers jusqu'aux tout derniers. Mais ce que nous disons nous deviendra bien connu, une fois que nous aurons parlé des points communément admis au sujet de la divinité en général, qui sont consignés dans le *Phèdre*.

1. Sur l'explication des oracles mensongers, cf. *In Remp.* I, p. 40.5-41.2, où nous apprenons que Proclus avait traité cette question en détail dans son commentaire sur les *Or. Chald.*, *ibid.*, p. 40.21-22. Explication analogue déjà chez Cicéron, *De nat. deor.* II 4, 12, cité par Ammien Marcellin XXI 1, 14.

οἷς θέμις μετέχειν ἐκείνων. Τὰ γὰρ τῶν πολλῶν τῆς ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ ἀληθὲς ἀφορῶντα ἀδύνατα, φησὶν ὁ Ἐλεάτης σοφός.

Ταύτην δὴ τὴν ἐν τοῖς θεοῖς πρώτως ὑφεστηκυῖαν ἀλήθειαν καὶ ὁ Ἀθηναῖος ξένος ἀνύμνησεν, ἀλήθεια δή, φάς, πάντων μὲν ἀγαθῶν θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις. Ὡς γὰρ τὰς ψυχὰς ἡ ἐν αὐταῖς ἀλήθεια συνά|πτει πρὸς νοῦν, ὡς τὰς νοερὰς πάσας τάξεις ἡ νοερὰ ἀλήθεια συνάγει πρὸς τὸ ἕν, οὕτω δὴ καὶ ἡ τῶν θεῶν ἀλήθεια τὰς θείας ἑνάδας ἑνοῖ τῇ πηγῇ τῶν ὅλων ἀγαθῶν, πρὸς ἣν δὴ συνενιζόμεναι πληροῦνται πάσης ἀγαθοειδοῦς δυνάμεως. Πανταχοῦ γὰρ δὴ συναγωγὸν ἔχει τοῦ πλήθους εἰς τὸ ἓν αἰτίαν ἡ τῆς ἀληθείας ὕπαρξις · ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν Πολιτείᾳ προϊὸν ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ φῶς, τὸ συνάπτον τῷ νοητῷ τὸν νοῦν, ἀλήθειαν ὁ Πλάτων καλεῖ.

⟨κβʹ⟩

Ταύτην τοίνυν τὴν ἑνοποιὸν καὶ συνδετικὴν τῶν πληρούντων τε καὶ πληρουμένων ἰδιότητα κατὰ πάσας τῶν θεῶν τὰς διακοσμήσεις τακτέον ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων. Ἔσται δὲ ἡμῖν γνώριμον ὃ λέγομεν, πρότερον ⟨περὶ⟩ τῶν ἐν Φαίδρῳ γεγραμμένων κοινῶν ὁμολογημάτων περὶ παντὸς τοῦ θείου τὸν λόγον ποιησαμένοις.

1-3 = *Soph.* 254 A 10-B 1 ‖ 5-7 = *Leg.*, V 730 C 1-2 ‖ 13-15 cf. *Resp.*, VI 508 E 1-3.

2 ὄμματα fo[2] Plat. codd. : σώματα PV ‖ ἀληθὲς PV : θεῖον Plat. codd. ‖ 8 ὡς P : πρὸς V ‖ 13 αἰτίαν nos (cf. *In Remp.* I, p. 135.2-3) : αἴτ( ) P αἴτιον V ‖ 16 κβʹ nos : om. PV ‖ 18 ἰδιότητα V : ἰδιότητας P ‖ 19 ἄχρι P : μέχρι V ‖ 20 περὶ addidimus.

Socrate affirme donc, comme on sait, que tout *le divin* est *beau*, *savant* et *bon*[1], et il montre que cette triade s'applique à toutes les processions des dieux[2]. Cela étant, en quoi peut bien consister dans le cas des dieux le bien, la science et la beauté ?

Pour ce qui est *du bien*, nous avons déjà dit plus haut qu'il est ce qui fait exister et conserve dans l'être l'univers, et qu'il se trouve partout placé au degré suprême, qu'il est ce qui remplit les êtres inférieurs, et qu'à chaque degré de la hiérarchie il jouit d'une préexistence analogue à celle du principe tout premier des mondes divins. En effet, c'est par le bien que tous les dieux sont réunis à la cause unique de l'univers, et ils sont dieux parce qu'ils sont constitués à titre premier de bien. Car, parmi tous les êtres, il n'y en a pas de plus parfait que le bien et les dieux. Donc, aux êtres les meilleurs et parfaits sous tous les rapports convient bien le meilleur des êtres et celui qui est au plus haut point cause finale. Ajoutons que, dans le *Philèbe*, Platon nous enseigne les trois éléments principaux en lesquels peut se décomposer la nature du bien : le *désirable*, le *capable*, le *parfait*[3]. En effet, il faut que le bien convertisse tout vers lui, remplisse tout de lui, n'ait lui-même aucun manque et n'amoindrisse pas non plus sa propre surabondance.

Soit donc le *désirable*, il ne faut pas se le représenter comme l'objet qui s'offre souvent à l'appétit au niveau du sensible et qui est stérile et inefficace (le beau apparent est en effet de cette sorte) ; il ne faut pas se le représenter non plus comme ce qui, quoiqu'il soit en acte et tire vers lui de son sommeil ce qui peut le participer, est pourtant objet d'une saisie intellectuelle et se trouve produit par nous aussi bien par intuition que par application de la pensée discursive[4] ; non, car il est au-dessus de la parole et avant tout acte de connaissance il se trouve répandu en tout ce qui existe. En effet, *toutes choses éprouvent le désir du bien* et sont tournées vers

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 156-157.

Λέγει τοίνυν ὁ Σωκράτης ὡς ἄρα πᾶν ἐστι τὸ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ τὴν τριάδα ταύτην διήκειν ἐπὶ πάσας ἐνδείκνυται τὰς τῶν θεῶν προόδους. Τί οὖν ἂν εἴη τὸ ἀγαθὸν τὸ τῶν θεῶν καὶ τίς ἡ σοφία καὶ τί τὸ κάλλος ;

Τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ πρότερον εἴπομεν ὅτι σωστικόν ἐστι τῶν ὅλων καὶ ὑποστατικόν, καὶ ὡς ἀκρότατον ὑφέστηκε πανταχοῦ, καὶ ὡς πληρωτικόν ἐστι τῶν ὑφειμένων, καὶ ὡς ἀνάλογον ἐν ἑκάστῃ τάξει προϋπάρχει τῇ πρωτίστῃ τῶν θείων διακόσμων ἀρχῇ. Κατὰ γὰρ τοῦτο πάντες οἱ θεοὶ τῇ μιᾷ τῶν ὅλων αἰτίᾳ συνήνωνται καὶ τὸ εἶναι θεοὶ κατὰ τοῦτο πρώτως ἔχουσιν · οὔτε γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τελεώτερον ἅπασι τοῖς οὖσιν οὔτε τῶν θεῶν. Τοῖς οὖν ἀρίστοις καὶ κατὰ πάντα τελείοις τὸ ἄριστον μάλα προσήκει καὶ τελικώτατον τῶν ὄντων. Ἐν δέ γε τῷ Φιλήβῳ στοιχεῖα παραδίδωσιν ἡμῖν ὁ Πλάτων τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως τρία τὰ κυριώτατα, τὸ ἐφετόν, τὸ ἱκανόν, τὸ τέλειον · δεῖ γὰρ αὐτὸ καὶ πρὸς ἑαυτὸ πάντα ἐπιστρέφειν, καὶ πληροῦν, καὶ κατὰ μηδὲν ἐλλείπειν μηδὲ ἐλαττοῦν τὴν αὐτοῦ περιουσίαν.

Τὸ μὲν τοίνυν ἐφετὸν μὴ τοιοῦτον νοείτω τις οἷον ἐν τοῖς αἰσθητοῖς προτείνεται πολλάκις ὀρεκτόν, ἄγονον ὑπάρχον καὶ ἀνενέργητον (τοιοῦτον γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν), μηδ' οἷον ἐνεργεῖν μὲν καὶ ἀνεγείρειν εἰς αὐτὸ τὰ δυνάμενα μετέχειν, νοήσει δὲ ληπτὸν καὶ κατ' ἐπιβολὴν ἡμῖν καὶ κατ' ἐπέρεισιν τῆς διανοίας ἐκφερόμενον · ἄρρητον γάρ ἐστι καὶ πρὸ γνώσεως πάσης ἐπὶ πάντα διατείνει τὰ ὄντα. Πάντα γὰρ ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἐπέστραπται

1-2 = *Phaedr.* 246 D 8-E 1 ‖ 5 πρότερον εἴπομεν : cf. supra, p. 58.14 ‖ 16 = *Phil.* 20 D 1-11 ‖ 27 = Arist., *Eth. Nic.* I 1, 1094 a 3 ; X 2, 1172 b 14-15 ; *Top.* III 1, 116 a 19-20 ; *Rhet.* I 6, 1362 a 23 ; Plot. I 8 (51), 2.3.

2 ἀγαθόν fn : δυνατόν PV ‖ 14 τελικώτατον sz : τελικώτ( )τ( ) P τελικώτατα V.

lui, les unes plus, les autres moins. Mais, s'il faut montrer brièvement le caractère propre de ce qui est désirable, disons que comme le dispensateur de la lumière par ses rayons s'avance vers les êtres inférieurs, tourne vers lui leurs yeux qu'il rend *semblables au soleil* et identiques à lui, et par cette assimilation[1] les conjoint à ses propres éclats de lumière[2], de même, je pense, ce que les dieux aussi ont de désirable attire toutes choses et les ramène vers les dieux mystérieusement par les illuminations qui leur sont propres, parce qu'il est partout présent en toutes choses et qu'il ne s'éloigne d'aucun degré, quel qu'il soit, de la hiérarchie des êtres. Aussi bien, on doit affirmer que la matière elle-même est toute tendue vers ce désirable, et c'est ce désir-là qui la remplit de tous les biens qu'elle peut recevoir[3]. Le désirable est donc le centre de tout ce qui existe et autour de lui tous les êtres comme tous les dieux disposent leur être, leur puissance et leur opération. Aussi la tension et le désir des êtres pour lui sont inextinguibles, car ce désirable que réclament les êtres, est inconnaissable et insaisissable. Incapables donc ni de connaître ni de saisir ce qu'ils réclament, tous font cortège autour de lui, ils sont à cause de lui dans les douleurs de l'enfantement et ils n'ont de lui qu'une sorte de pressentiment[4], possédés d'un désir incessant et insatiable, ils demeurent privés de sa réalité inconnaissable et indicible sans pouvoir embrasser et serrer contre eux le désirable. Parce qu'il transcende en effet tous les êtres à la fois, il est présent à tous de la même façon et il les meut tous autour de lui en demeurant insaisissable pour tous ; par ce mouvement-là et par ce désir, il conserve dans l'être l'univers, et par son inconnaissable transcendance au-dessus de tous les êtres, il garde à l'abri de tout mélange avec ce qui est inférieur l'unité qui lui est propre.

Voilà donc ce qui concerne le désirable ; le *capable*,

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 157-158.

4. Cf. *In Remp.* I, p. 287.2, *In Parm.* VII, p. 58.9 *divinanti*, et Damascius, *De princ.* I, p. 4. 6-7, μαντεύεται... ἡμῶν ἡ ψυχὴ τῶν ὁπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα.

πρὸς ἐκεῖνο, τὰ μὲν μᾶλλον, τὰ δὲ ἧττον. Ἀλλ' εἰ δεῖ συνελόντα φάναι τὴν ἰδιότητα τοῦ ἐφετοῦ · καθάπερ ὁ τοῦ φωτὸς χορηγὸς ταῖς ἀκτῖσι πρόεισιν εἰς τὰ δεύτερα ⟨καὶ⟩ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει τὰ ὄμματα καὶ *ἡλιοειδῆ* ποιεῖ καὶ ἑαυτῷ παραπλήσια καὶ διὰ τῆς ἑτερομοιότητος συνάπτει ταῖς ἑαυτοῦ μαρμαρυγαῖς, οὕτως οἶμαι καὶ τὸ ἐφετὸν τῶν θεῶν ἀνέλκει πάντα καὶ ἀνασπᾷ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀρρήτως ταῖς οἰκείαις ἐλλάμψεσι, πανταχοῦ παρὸν πᾶσι καὶ μηδ' ἡντινοῦν ἀπολεῖπον τάξιν τῶν ὄντων · | ἐπεὶ καὶ αὐτὴ ἡ ὕλη πρὸς τὸ ἐφετὸν τοῦτο τετάσθαι λέγεται καὶ διὰ τῆς ἐφέσεως ταύτης πληροῦται τοσούτων ἀγαθῶν ὅσων δύναται μετασχεῖν. Πάντων οὖν ἐστι τῶν ὄντων κέντρον, καὶ περὶ αὐτὸ πάντα τὰ ὄντα καὶ πάντες οἱ θεοὶ τάς τε οὐσίας καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἔχουσι. Καὶ ἡ πρὸς τοῦτο τάσις καὶ ἡ ἔφεσις τῶν ὄντων ἄσβεστός ἐστιν · ἄγνωστον γὰρ ὂν ποθεῖ τὰ ὄντα τὸ ἐφετὸν τοῦτο, καὶ ἄληπτον. Μήτε οὖν γνῶναι μήτε ἑλεῖν ὃ ποθεῖ δυνάμενα περὶ αὐτὸ πάντα χορεύει, καὶ ὠδίνει μὲν αὐτὸ καὶ οἷον ἀπομαντεύεται, τὴν δὲ ἔφεσιν ἀκατάληκτον ἔχει καὶ ἄπαυστον, τῆς ἀγνώστου καὶ ἀρρήτου φύσεως αὐτοῦ λειπόμενα, καὶ περιπτύξασθαι καὶ ἐγκολπίσασθαι τὸ ἐφετὸν ἀδυνατοῦντα. Πάντων γὰρ ὁμοῦ τῶν ὄντων ἐξῃρημένον πᾶσι πάρεστιν ὁμοίως καὶ κινεῖ πάντα περὶ ἑαυτό, πᾶσιν ἀκατάληπτον ὄν · καὶ τῇ μὲν κινήσει ταύτῃ καὶ τῇ ἐφέσει σῴζει τὰ πάντα, τῇ δὲ ἀγνώστῳ τῶν ὅλων ὑπεροχῇ τὴν οἰκείαν ἕνωσιν ἄμικτον φυλάττει πρὸς τὰ δεύτερα.

Τὸ μὲν οὖν ἐφετὸν τοιοῦτον · τὸ δέ γε *ἱκανὸν* δυνά-

4 = *Resp.*, VI 508 B 3, 509 A 1 ‖ 9-10 cf. Plot. III 6 (26), 11.31-33 ‖ 13 cf. *Ep.* II 312 E 1-2.

3 καὶ add. sz : om. PV ‖ 19 δὲ P : om. V ‖ 22 ἐξῃρημένον P : ἐξῃρημένων V ‖ 27 οὖν ἐφετὸν P : ἐ.ο. V.

quant à lui, est plein d'une puissance ayant le caractère du bien, il s'étend sur tout, il déploie les dons des dieux et les dispense à tous les êtres. Tel est en effet, croyons-nous, ce qu'est le capable : une puissance qui pénètre et s'étend jusqu'aux derniers degrés de l'être, qui révèle la généreuse volonté des dieux et qui ne reste pas figée en elle-même, mais qui contient sous le mode de l'unité ce qu'il y a dans l'existence divine de surabondant, d'inépuisable[1], d'infini, et ce qui a le pouvoir de produire les biens. En effet, tandis que le désirable est établi dans la stabilité, transcende l'univers et fixe tous les êtres autour de lui, le capable met en branle la procession et la multiplication des biens universels, et par sa surabondance féconde et ses plénitudes de biens qui se répandent sur toutes choses, il suscite le commencement de l'unique forme d'existence du désirable, il la développe et la communique généreusement à tous les êtres, de telle sorte que précisément ce qui dans les principes divins demeure en permanence comme aussi ce qui en eux procède à partir de ses propres causes, soient pleins de bonté, et que tous les êtres sans exception soient rendus bons, aussi bien s'ils demeurent en permanence que s'ils procèdent, aussi bien s'ils restent unis à leurs principes premiers que s'ils en sont séparés sur le plan de l'essence. Voilà donc cette puissance sous l'effet de laquelle les classes intellectives se mettent à constituer leurs semblables, les âmes éprouvent le désir d'engendrer et d'imiter les êtres qui leur sont supérieurs, les êtres de la nature conduisent leurs raisons séminales vers un autre réceptacle, et tous les êtres sans exception éprouvent par essence *l'amour de la procréation*. Car, ce qui, dans la bonté des dieux, est capable, en jaillissant au dehors, ensemence tous les êtres et les met en mouvement vers cette généreuse communication des biens, l'intellect vers les biens intellectifs, l'âme vers les biens psychiques, la nature vers les biens naturels.

1. Ἀνέκλειπτον, cf. Jamblique, *De myst.* I 5, p. 16.3 et *El. theol.* § 84, p. 78.6 etc., *In Parm.* III, col. 823.34 et VI, col. 1122.2,36.

μεώς ἐστι πλῆρες ἀγαθοειδοῦς, καὶ πρόεισιν ἐπὶ πάντα, καὶ τὰς τῶν θεῶν δόσεις ἐκτείνει καὶ ἐπορέγει τοῖς οὖσι πᾶσι. Τοιαύτην γὰρ δὴ τὴν ἱκανότητα νομίζομεν εἶναι, δύναμιν ἐπὶ τὰ ἔσχατα διικνουμένην καὶ διατείνουσαν, καὶ τὴν ἄφθονον τῶν θεῶν βούλησιν ἐκφαίνουσαν, καὶ μὴ ἱσταμένην ἐφ' ἑαυτῆς ἀλλὰ τὸ ὑπέρπληρες καὶ ἀνέκλειπτον καὶ ἄπειρον καὶ γεννητικὸν τῶν ἀγαθῶν τῆς θείας ὑπάρξεως συλλαβοῦσαν ἑνιαίως. Τοῦ γὰρ ἐφετοῦ μονίμως ἱδρυμένου καὶ τῶν ὅλων ὑπερέχοντος καὶ πάντα περὶ ἑαυτὸ τὰ ὄντα στήσαντος, τὸ ἱκανὸν ἐξάρχει προόδου καὶ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ὅλων ἀγαθῶν καὶ τὸ πρωτουργὸν τῆς τοῦ ἐφετοῦ μονοειδοῦς ὑπάρξεως τῇ γονίμῳ περιουσίᾳ καὶ ταῖς ἐπὶ πάντα διηκούσαις ἀγαθουργοῖς ἀποπληρώσεσιν ἐκκαλεῖται καὶ προάγει καὶ πᾶσιν ἐνδίδωσιν ἀφθόνως, ἵνα δὴ καὶ τὸ μόνιμον τῶν θείων καὶ τὸ προϊὸν ἀπὸ τῶν οἰκείων αἰτίων τῆς ἀγαθότητος πλῆρες ὑπάρχῃ, καὶ πάντα ἁπλῶς ἀγαθύνηται τὰ ὄντα, μένοντά τε καὶ προερχόμενα, καὶ ταῖς ἀρχαῖς ἡνωμένα ταῖς ἑαυτῶν καὶ διακρινόμενα κατ' οὐσίαν ἀπ' ἐκείνων. Διὰ ταύτην δὴ οὖν τὴν δύναμιν καὶ τὰ νοερὰ γένη τῶν ὁμοίων ἐστὶ συστατικά, καὶ ⟨αἱ⟩ ψυχαὶ γεννᾶν ἐφίενται καὶ μιμεῖσθαι τὰ πρὸ αὐτῶν, καὶ αἱ φύσεις τοὺς αὐτῶν λόγους εἰς ἄλλην διάγουσι χώραν, καὶ πάντα ἁπλῶς κατ' οὐσίαν ἔχει τὸν τῆς γεννήσεως ἔρωτα. Τὸ γὰρ ἱκανὸν τῆς ἀγαθότητος τῶν θεῶν, ἀπ' | αὐτῆς ὡρμημένον, πᾶσιν ἐνέσπαρται τοῖς οὖσι καὶ πάντα κινεῖ πρὸς τὴν ἄφθονον μετάδοσιν τῶν ἀγαθῶν, τὸν μὲν νοῦν τῶν νοερῶν, τὴν δὲ ψυχὴν τῶν ψυχικῶν, τὴν δὲ φύσιν τῶν φυσικῶν.

23 = *Symp.* 206 E 2-5.

11 τῶν — προκλητικὸν (p. 105.21) : deficit V ‖ 12 γονίμῳ Taylor : μονίμῳ P ‖ 14 ἐνδίδωσιν z : ἐκδίδωσιν P ‖ 18 διακρινόμενα z : διακρινόμενος P ‖ 20 αἱ addidimus.

Donc, tous les êtres, d'une part sous l'effet de ce qui dans la bonté est désirable demeurent dans la permanence de leur être, et d'autre part sous l'effet de ce qui, en elle, est capable se mettent à engendrer et à procéder aux procréations du deuxième et du troisième degré. En revanche, le troisième composant de la nature du bien, le *parfait*, convertit l'univers et le ramène par un mouvement circulaire vers ses causes, soit divines, soit intellectives, soit psychiques, soit naturelles. Tous les êtres, en effet, ont part à la conversion, puisque c'est par elle que le caractère infini de la procession est rappelé en sens inverse à ses principes. Aussi, le *parfait* est un mélange composé du *désirable* et du *capable*. Tout ce qui est parfait, en effet, est objet d'appétit et capable d'engendrer ses semblables ; ne voit-on pas même dans les œuvres de la nature que dans tous les cas les êtres parfaits sont ceux qui en même temps suscitent l'amour, parce qu'ils sont dans la fleur de leur beauté et capables de procréer[1] ?

Donc, le *désirable* est le fondement du monde entier et le contient en lui, le *capable* l'éveille aux processions et aux procréations, et le *parfait* donne aux fruits des processions l'achèvement des conversions et des enroulements[2] ; par cette triple causalité, la bonté des dieux est donc source toute première et foyer[3] tout à fait principiel de ce qui existe de quelque manière que ce soit, puisqu'elle a définitivement installé dans cette triade la force de l'Un, source de son existence propre.

<23>

[*Attributs divins tirés du* Phèdre]
[2. *Science des dieux*]

Après la bonté, la *science* tient le deuxième rang, puisqu'elle est l'opération intellectuelle des dieux ou plutôt le fondement de l'opération intellectuelle des dieux. Car l'opération intellectuelle aboutit à une connaissance par l'intellect, mais la science des dieux

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 158.

Μένει τε οὖν πάντα διὰ τὸ ἐφετὸν τῆς ἀγαθότητος, καὶ γεννᾷ καὶ πρόεισιν εἰς δευτέρας καὶ τρίτας ἀπογεννήσεις διὰ τὸ ἱκανόν. Τὸ δὲ αὖ τρίτον, τὸ τέλειον, ἐπιστρεπτικόν ἐστι τῶν ὅλων καὶ συναγωγὸν ἐπὶ τὰ αἴτια κατὰ κύκλον, οὗ μὲν τὸ θεῖον, οὗ δὲ τὸ νοερόν, οὗ δὲ τὸ ψυχικόν, οὗ δὲ τὸ φυσικόν · πάντα γὰρ μετέχει τῆς ἐπιστροφῆς, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄπειρον τῆς προόδου διὰ ταύτης ἐπὶ τὰς ἀρχὰς αὖθις ἀνακαλεῖται. Καὶ ἔστι σύμμικτον τὸ τέλειον ἐκ τοῦ ἐφετοῦ καὶ τοῦ ἱκανοῦ. Πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον ὀρεκτόν ἐστι καὶ γεννητικὸν τῶν ὁμοίων · ἢ οὐχὶ κἀν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις τὰ τέλεια πανταχοῦ καὶ ἐραστὰ διὰ τὴν τῆς ὥρας ἀκμὴν καὶ γόνιμα τυγχάνει ὄντα ;

Τό τε οὖν ἐφετὸν ἑδράζει τὰ πάντα καὶ ἐν ἑαυτῷ κατέχει, καὶ τὸ ἱκανὸν εἰς προόδους καὶ ἀπογεννήσεις ἀνεγείρει, καὶ τὸ τέλειον εἰς ἐπιστροφὰς καὶ συνελίξεις τελεσιουργεῖ τὰ προελθόντα · διὰ δὲ τούτων τῶν τριττῶν αἰτίων πάντων ἄρα πρωτουργός ἐστι καὶ ἀρχηγικωτάτη πηγὴ καὶ ἑστία τῶν ὁπωσοῦν ὑφεστηκότων ἡ τῶν θεῶν ἀγαθότης, ἐν τριάδι τοιαύτῃ πηξαμένη τὸ ἑνιαῖον κράτος τῆς οἰκείας ὑποστάσεως.

⟨κγ'⟩

Μετὰ δὲ ταύτην ἡ σοφία δευτέραν ἔλαχε τάξιν, νόησις οὖσα τῶν θεῶν, μᾶλλον δὲ ὕπαρξις τῆς νοήσεως τῶν θεῶν. Ἡ μὲν γὰρ νόησις γνῶσίς ἐστι νοερά, θεῶν δὲ ἡ σοφία

3 cf. schol. P ‖ 16 προελθόντα sz : προσελθόντα P ‖ 21 κγ' nos : om. P.

est une connaissance sans paroles, qui n'est rien d'autre que l'union immédiate à son objet, à savoir l'unité intelligible des dieux. Il me semble que Platon considère volontiers la science aussi comme pouvant se décomposer en une triade : il est possible de le prouver à partir des notions qui la concernent, dispersées en plusieurs dialogues.

Je dis donc que Diotime, dans le *Banquet*, veut que tout être qui sait soit rempli de l'objet de la connaissance, et non pas qu'il en soit à chercher ou à chasser mais qu'il possède cet objet : *il n'y a pas de dieu qui s'occupe à philosopher ni qui ait envie de devenir savant, car il est savant.* En conséquence, tout être qui s'occupe à philosopher est imparfait et manque de la vérité, tandis que tout être qui est savant est comblé, sans besoin (il est dans l'état de celui à qui est présent tout ce qu'il veut) et ne désire rien, au contraire il se présente au philosophe comme l'objet de son désir et de son appétit.

D'autre part Socrate, dans la *République*, présente le *pouvoir d'engendrer la vérité et l'intellect* comme un moyen de reconnaître la science, pour nos âmes humaines la montée intelligible s'accomplit par une génération qui mène à la plénitude, tandis que chez les dieux la plénitude est à l'origine de la génération en eux de l'intellect. Chez les dieux, en effet, cette production de l'intellect ne résulte pas du passage d'un état imparfait à un état parfait, mais leur pouvoir d'engendrer des êtres inférieurs provient de la perfection absolue de leur existence.

Dans le *Théétète*, enfin, on démontre que le rôle de rendre parfaits les êtres imparfaits et de produire au jour les opérations intellectuelles qui sont cachées dans nos âmes, convient à la science : *sans cesse le dieu me force à faire accoucher, mais il m'a interdit d'enfanter.*

Il résulte donc clairement de ce que l'on vient de dire que la catégorie de la science peut se décomposer en une triade : elle est comblée de l'être et de la vérité, elle possède le pouvoir d'engendrer la vérité intellective, elle rend parfait ce qui exerce l'acte de l'intellect, tout en demeurant elle-même en puissance. Or, nous devons

γνῶσις ἄρρητος, ἥτις ἥνωται πρὸς τὸ γνωστὸν καὶ τὴν νοητὴν ἕνωσιν τῶν θεῶν. Δοκεῖ δέ μοι καὶ ταύτην ἐν τριάδι μάλιστα θεωρεῖν ὁ Πλάτων, ὡς ἔστιν ἐκ τῶν πολλαχοῦ διεσπαρμένων περὶ αὐτῆς ἐννοιῶν συλλογίσασθαι.

Λέγω δὲ ὅτι ἡ μὲν ἐν Συμποσίῳ Διοτίμα τὸ σοφὸν πλῆρες εἶναι βούλεται τοῦ γνωστοῦ, καὶ οὐ ζητεῖν οὐδὲ θηρᾶν ἀλλ' ἔχειν τὸ νοητόν · θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδὲ ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι, ἔστι γάρ. Οὐκοῦν τὸ μὲν φιλόσοφον ἀτελές ἐστι καὶ ἐνδεὲς τῆς ἀληθείας, τὸ δὲ σοφὸν πλῆρες καὶ ἀνενδεές, καὶ πᾶν ὃ βούλεται παρὸν ἔχει, καὶ οὐδὲν ποθοῦν ἀλλ' ἐφετὸν καὶ ὀρεκτὸν τῷ φιλοσόφῳ προκείμενον.

Ὁ δὲ ἐν τῇ Πολιτείᾳ Σωκράτης τὸ γεννητικὸν ἀληθείας καὶ νοῦ τῆς σοφίας παρέχεται γνώρισμα, ταῖς μὲν ἡμετέραις ψυχαῖς διὰ γεννήσεως εἰς τὸ πλῆρες ⟨τῆς⟩ ἀνόδου γινομένης, τοῖς δὲ θεοῖς ἐκ τοῦ πλήρους τῆς γεννήσεως τοῦ νοῦ παρούσης. Οὐ γὰρ ἐκ τῆς ἀτε|λοῦς ἕξεως ἐπὶ τὸ τέλειον ἐν ἐκείνοις ἡ πρόοδος, ἀλλ' ἐκ τῆς αὐτοτελοῦς ὑπάρξεως ἡ γόνιμος τῶν ὑποδεεστέρων δύναμις.

Ἐν δὲ αὖ τῷ Θεαιτήτῳ τὸ τελεσιουργὸν τῶν ἀτελῶν καὶ τὸ προκλητικὸν τῶν κρυπτομένων ἐν ταῖς ψυχαῖς νοήσεων τῇ σοφίᾳ προσήκειν ἐνδείκνυται · μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσε.

Δῆλον οὖν ἐκ τούτων ὅτι τριαδικόν ἐστι τὸ τῆς σοφίας γένος, πλῆρες μὲν ὂν τοῦ ὄντος καὶ τῆς ἀληθείας, γεννητικὸν δὲ τῆς νοερᾶς ἀληθείας, τελειωτικὸν δὲ τῶν κατ' ἐνέργειαν νοερῶν καὶ αὐτὸ κατὰ δύναμιν ἑστώς. Ταῦτα τοίνυν

7-8 = *Symp.* 204 A 1-2 ‖ 13-14 = *Resp.*, VI 490 B 5-6 ‖ 22-23 = *Theaet.* 150 C 7-8.

15 τῆς add. n : om. P ‖ 21 τῶν : hinc denuo V ‖ 25 ὂν nos : οὖν PV.

comprendre que ces caractéristiques conviennent aussi à la science des dieux : de fait, elle est comblée de la divine bonté, elle engendre la vérité divine et elle rend parfait tout ce qui vient après elle.

24

[*Attributs divins tirés du* Phèdre]
[3. *Beauté des dieux*]

Cela dit, c'est le *beau* que nous devons examiner ensuite : en quoi il consiste et de quelle manière il existe à titre premier chez les dieux. Cette beauté divine, on dit en effet qu'elle est une beauté qui a le caractère du bien, qu'elle est une beauté intelligible et supérieure à la beauté de l'intellect, qu'elle est la beauté en soi et la cause qui produit la beauté en tout ce qui existe, etc., et l'on a raison de le dire. Et cette beauté toute première, qui porte le caractère de l'Un, elle est séparée, non seulement de l'apparence de beauté que l'on voit dans les corps et de la proportion qu'ils présentent, ou bien de la juste harmonie de l'âme, ou encore de l'éclat lumineux de l'intellect[1], mais aussi de cela même que les dieux produisent en eux au deuxième et au troisième degré ; elle est établie, unique en sa forme, dans le domaine de l'intelligible, et de là elle procède vers toutes les classes des dieux et jette sa lumière d'une part sur leurs hénades qui sont supérieures à l'être, et d'autre part sur tous les êtres qui en dépendent, jusque même les véhicules visibles[2]. De même, donc, que par la toute première bonté tous les dieux ont le caractère du bien, et que par la science intelligible ils possèdent une connaissance sans parole et située au-dessus de l'intellect, de la même manière, je le crois, par le sommet aussi de la *beauté* tout ce qui est divin est *aimable*. A ce sommet, en effet, tous les dieux *puisent* leur beauté et tout remplis d'elle ils peuvent remplir ceux qui viennent à leur suite, ils *réveillent* tous les êtres, les *plongent dans des transports*

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 158.
2. C'est-à-dire, les corps célestes, cf. *Tim.* 41 E 2.

καὶ τῇ τῶν θεῶν σοφίᾳ προσήκειν ὑπολάβωμεν · καὶ γὰρ ἐκείνη τῆς μὲν ἀγαθότητός ἐστι τῆς θείας πλήρης, γεννᾷ δὲ τὴν θείαν ἀλήθειαν, τελειοῖ δὲ πάντα τὰ μεθ' ἑαυτήν.

κδ'

Τὸ δὴ καλὸν ἐπὶ τούτοις σκεψώμεθα, τί ποτέ ἐστι καὶ ὅπως ἐν τοῖς θεοῖς πρώτως ὑφέστηκε. Λέγεται μὲν οὖν ἀγαθοειδὲς εἶναι κάλλος, καὶ νοητὸν κάλλος, καὶ πρεσβύτερον τῆς νοερᾶς καλλονῆς, καὶ αὐτοκαλλονή, καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων αἰτία καλλοποιός, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, καὶ ὀρθῶς λέγεται. Χωριστὸν δέ ἐστιν οὐ μόνον τῶν ἐν τοῖς σωματικοῖς ὄγκοις φαινομένων καλῶν οὐδὲ τῆς ἐν τούτοις συμμετρίας ἢ τῆς ψυχικῆς εὐαρμοστίας ἢ τοῦ νοεροῦ φέγγους, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν δευτέρων καὶ τρίτων ἐν τοῖς θεοῖς προόδων τὸ πρώτιστον καὶ ἑνιαῖον κάλλος · καὶ ἵδρυται μονοειδῶς ἐν τῇ νοητῇ περιωπῇ, καὶ ἀπὸ ταύτης πρόεισιν ἐφ' ἅπαντα τὰ τῶν θεῶν γένη καὶ καταλάμπει τάς τε ὑπερουσίους αὐτῶν ἑνάδας καὶ τὰς ἐξηρτημένας ἁπάσας οὐσίας μέχρι καὶ τῶν ἐμφανῶν ὀχημάτων. [καὶ] Ὥσπερ οὖν διὰ τὴν πρωτίστην ἀγαθότητα πάντες ἀγαθοειδεῖς οἱ θεοί, καὶ διὰ τὴν νοητὴν σοφίαν γνῶσιν ἔχουσιν ἄρρητον καὶ ὑπὲρ νοῦν ἱδρυμένην, οὕτως οἶμαι καὶ διὰ τὴν ἀκρότητα τοῦ κάλλους ἐράσμιόν ἐστι τὸ θεῖον πᾶν. Ἐκεῖθεν γὰρ ἐποχετεύονται πάντες οἱ θεοὶ τὸ κάλλος καὶ πληρούμενοι τὰ μεθ' ἑαυτοὺς πληροῦσιν, ἀνεγείροντες πάντα καὶ ἐκβακχεύοντες περὶ τὸν

6 λέγεται : cf. Plot. I 6 (1), 6.18-32 || 15 μονοειδῶς : cf. *Symp.* 211 E 4 || 22 = *Phaedr.* 250 D 6-7 || 23 = *Phaedr.* 251 E 3 || 25 = *Phaedr.* 245 A 2.

7 οὖν P : om. V || 14-15 τὸ... μονοειδῶς V : om. P || 17 ὑπερουσίους V : ὑπερουσίας P || 19 καὶ om. ο : habent PV.

d'amour pour eux, et *font découler* sur tous les êtres *le flot* divin *de la beauté*.

Voilà donc, pour le dire en résumé, ce qu'est la beauté divine : elle procure la réjouissance, la familiarité, l'amitié chez les dieux. Par elle, en effet, les dieux sont unis les uns aux autres, ils se réjouissent les uns par les autres, ils sont dans l'admiration et la délectation de leurs communions et de leurs complémentarités mutuelles, sans pour autant perdre cet ordre qu'ils ont reçu éternellement et qui les constitue en hiérarchies. Platon enseigne que la beauté elle aussi possède trois signes auxquels on la reconnaît.

Dans le *Banquet*, Platon nous enseigne que le premier signe est le *gracieux*. Voici donc ce qu'il dit dans ce dialogue : oui, *le beau réellement beau*, c'est ce qui est *gracieux*, *parfait et bienheureux*, car il n'attribue au beau la perfection et le bonheur, me semble-t-il, que parce qu'il participe de la bonté[1].

Voilà donc un premier signe auquel on reconnaît la beauté : le gracieux ; le deuxième, nous le prendrons dans le *Phèdre*, c'est le *lumineux*. De fait, Platon attribue le lumineux à la beauté : *la beauté, il nous était donné alors de la voir dans l'éclat de sa lumière*, et plus loin : *quant à la beauté, comme nous l'avons dit, au milieu de ces visions célestes, elle jetait l'éclat de sa lumière*, et encore à la suite : *el une fois venus dans ce bas-monde, c'est le plus clair de nos sens qui nous permet d'en percevoir la clarté extrêmement brillante*, et pour finir il ajoute : *c'est un fait que seule la beauté jouit de ce privilège, être l'objet le plus éclatant et le plus aimable.*

1. Dans la traduction, pour suivre l'ordre des idées, on a déplacé la proposition : τὸ γὰρ τέλειον... τῷ καλῷ, qui explique que l'on doit aller chercher dans la triade du bien les éléments τέλειον et μακαριστόν qui n'appartiennent pas à la triade du beau.

ἑαυτῶν ἔρωτα καὶ ἐπαντλοῦντες ἄνωθεν τοῖς πᾶσιν τὴν ἔνθεον ἀπορροὴν τοῦ κάλλους.

Ἔστι μὲν οὖν, ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν, τοιοῦτον τὸ θεῖον κάλλος, τῆς θείας εὐφροσύνης χορηγὸν καὶ τῆς οἰκειότητος καὶ τῆς φιλίας· κατὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἥνωνται ἀλλήλοις οἱ θεοὶ καὶ χαίρουσιν ἀλλήλοις καὶ ἄγανται καὶ εὐφραίνονται ταῖς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαις καὶ ταῖς πληρώσεσιν καὶ οὐκ ἀπολείπουσιν ἣν | ἔλαχον ἀεὶ τάξιν ἐν ταῖς ἑαυτῶν διακοσμήσεσι. Τρία δὲ ὁ Πλάτων καὶ τούτου γνωρίσματα παραδίδωσιν.

Ἐν Συμποσίῳ μὲν τὸ ἁβρόν· τὸ γὰρ τέλειον δήπου καὶ τὸ μακαριστὸν κατὰ τὴν τῆς ἀγαθότητος μετουσίαν ἐφήκει τῷ καλῷ· λέγει δὲ οὕτω πως ἐν ἐκείνοις· ἀλλὰ τὸ τῷ ὄντι καλόν, τοῦτό ἐστιν ἁβρὸν καὶ τέλειον καὶ μακαριστόν.

Τοῦτο μὲν οὖν τοιοῦτον τοῦ κάλλους ἕν, τὸ ἁβρόν, ἕτερον δὲ ἐκ τοῦ Φαίδρου λάβωμεν τὸ φανόν. Καὶ γὰρ τοῦτο τῷ κάλλει φέρων ἀνέθηκεν· κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, καὶ ἐφεξῆς· περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ ἔφαμεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, καὶ πάλιν ἐν τοῖς ἐχομένοις· δεῦρό τε ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης τῶν αἰσθήσεων στίλβον ἐναργέστατα, καὶ τέλος ἐπὶ τούτοις· νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ἐκφανέστατόν τε εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.

1 = *Phaedr.* 253 A 7 ‖ 1-2 = *Phaedr.* 251 B 1-2 ‖ 11-15 = *Symp.* 204 C 4-5 ‖ 17 φανόν = *Phaedr.* 256 D 8 ‖ 18-19 = *Phaedr.* 250 B 6 ‖ 19-20 = *Phaedr.* 250 C 8-D 1 ‖ 21-23 = *Phaedr.* 250 D 1-3 ‖ 23-25 = *Phaedr.* 250 D 7-8.

1 ἑαυτῶν P : ἑαυτὸν V ‖ 12 τῆς P : om. V ‖ 18 τοῦτο sz : τούτῳ PV ‖ 22-23 στίλβον P Plat. codd. : στίλβων V ‖ 25 ἐρασμιώτατον P Plat. codd. : ἐρασμιωτάτην V.

Soient donc ces deux premiers signes qui permettent de reconnaître la beauté. Le troisième est *ce qui inspire l'amour*, que justement, me semble-t-il, Platon vient de nommer dans le texte du *Phèdre* en appelant la beauté l'objet *le plus aimable*; et ailleurs, en de nombreux endroits, il le montre en définissant la folie amoureuse par le beau et d'une manière générale en faisant dépendre l'amour de la monade de la beauté. En effet il dit : *Érôs est l'amour inspiré par le beau.*

Cela étant, puisque la beauté convertit toutes choses vers elle-même, les met en mouvement, fait qu'elles soient possédées du divin et les rappelle[1] à elle par l'intermédiaire de l'amour, elle est *ce qui inspire l'amour* : elle mène toute la série de l'amour et, se tenant sur la pointe des pieds[2], elle réveille le monde en le faisant brûler de désir et de passion pour elle. Puisqu'aussi la beauté, avec joie et une divine facilité[3], dispense aux êtres inférieurs les dons parfaits qui viennent d'elle, séduit[4] et enchante le monde, élève jusqu'au ciel les êtres qu'elle conduit et qui se laissent traverser par les illuminations venues de là-bas, Platon dit qu'elle est *gracieuse*, et elle l'est en effet. Puisqu'enfin la beauté est le point final de cette triade et le point d'émergence de l'indicible unité des dieux, et que pour ainsi dire elle flotte[5] sur la lumière des formes, fait briller au dehors la lumière intelligible et délivre le message secret de la bonté, on la nomme *lumineuse*, *brillante* et *éclatante*. En effet, chez les dieux le bien est suprême et possède le plus le caractère de l'Un; d'autre part, avec la science commence en quelque sorte l'enfantement de la lumière qui est intelligible et des formes qui sont tout à fait premières ; enfin la beauté est établie au sommet des formes et en même temps elle émet la lumière divine et elle apparaît la première à ceux qui s'élèvent dans la montée intelligible, plus brillante et plus aimable même que l'étoile du matin[6]

1. Cf. *supra*, p. 87, n. 1.

2-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 158-159.

Δύο μὲν οὖν ταῦτα τοῦ κάλλους εἰλήφθω γνωρίσματα. Τρίτον δὲ ἄλλο τὸ ἐραστόν, ὃ καὶ νῦν οὗτος ἐρασμιώτατον προσειρηκέναι μοι δοκεῖ, καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ δεικνύει τὴν ἐρωτικὴν μανίαν περὶ τὸ καλὸν ἀφοριζόμενος καὶ ὅλως τὸν ἔρωτα τῆς τοῦ κάλλους ἐξάπτων μονάδος· Ἔρως γάρ ἐστι, φησίν, ἔρως περὶ τὸ καλόν.

Διότι μὲν οὖν ἐπιστρέφει πάντα πρὸς ἑαυτὸ καὶ κινεῖ καὶ ἐνθουσιᾶν ποιεῖ καὶ ἀνακαλεῖται δι' ἔρωτος, ἐραστόν ἐστι τὸ κάλλος, πάσης ἡγεμονοῦν τῆς ἐρωτικῆς σειρᾶς καὶ ἐπ' ἄκροις τοῖς ποσὶ βεβηκὸς καὶ ἐφ' ἑαυτὸ πάντα διὰ πόθου καὶ ἐκπλήξεως ἀνεγεῖρον. Διότι δὲ αὖ μετ' εὐφροσύνης καὶ τῆς θείας ῥαστώνης ἐπορέγει τοῖς δευτέροις ⟨τὰς⟩ ἀφ' ἑαυτοῦ πληρώσεις, κηλοῦν πάντα καὶ θέλγον καὶ μετεωρίζον ⟨τὰ⟩ ἀγόμενα καὶ ἐποχετευόμενα τὰς ἐκεῖθεν ἐλλάμψεις, ἁβρόν ἐστί τε καὶ λέγεται παρὰ τοῦ Πλάτωνος. Διότι γε μὴν συμπεραίνει τὴν τριάδα ταύτην καὶ προκύπτει τῆς ἀρρήτου τῶν θεῶν ἑνώσεως καὶ οἷον ἐπινήχεται τῷ φωτὶ τῶν εἰδῶν καὶ τὸ νοητὸν φῶς ἐκλάμπει καὶ ἐξαγγέλλει τὸ τῆς ἀγαθότητος κρύφιον, λαμπρόν τε καὶ στιλπνὸν καὶ ἐκφανὲς ἐπονομάζεται. Τὸ μὲν γὰρ ἀγαθὸν τῶν θεῶν ἀκρότατόν ἐστι καὶ ἑνοειδέστατον· τὸ δὲ σοφὸν ὠδίνει πως ἤδη τὸ φῶς τὸ νοητὸν καὶ τὰ εἴδη τὰ πρώτιστα· τὸ δὲ αὖ κάλλος ἐπ' ἄκροις ἵδρυται τοῖς εἴδεσι καὶ προλάμπει τὸ θεῖον φῶς καὶ τοῖς ἀνιοῦσι πρῶτον ἐκφαίνεται, παντὸς φωσφόρου στιλπνότερον καὶ ἐρασμιώ-

2 ἐραστόν = *Symp.* 204 C 4 ‖ 3-5 cf. *Phaedr.* 265 B 2-C 3 ‖ 6 = *Symp.* 204 B 3 ‖ 15 ἁβρόν = *Symp.* 204 C 5 ‖ 19 λαμπρόν = *Phaedr.* 250 B 6 ‖ 20 στιλπνόν = ibid. 250 D 3 ‖ ἐκφανές = ibid. 250 D 8.

13 τὰς addidimus ‖ 14 τὰ add. Portus ‖ 20 ἐκφανὲς nos (cf. *Phaedr.* 250 D 8 et supra, p. 107.24) : ἐμφανὲς PV ‖ γὰρ P : om. V.

pour ceux qui la regardent, la prennent dans leurs bras et la saisissent avec frénésie lorsqu'elle apparaît.

25

[*Attributs divins répondant aux trois précédents*]
[*Foi*, *vérité*, *amour*]

Puis donc que cette triade emplit tous les êtres et s'étend à travers tous, il faut, je pense, que les êtres remplis se convertissent et se conjoignent chacun à chacun par l'intermédiaire de termes apparentés, et qu'à chaque fois les termes intermédiaires ne soient pas les mêmes. Car telle médiation correspond à tels termes, telle autre à tels autres, et telles puissances convertissent à telle perfection divine, et telles autres à telle autre.

Ce qui réunit tous les êtres inférieurs à la beauté divine et qui les apparente à elle, ce qui est cause pour eux de la plénitude et de la profusion qui vient de là-bas, tout le monde le voit bien, je pense, — et Platon le dit souvent —, ce n'est rien d'autre que l'*amour* qui toujours conjoint à l'aide du beau les dieux de deuxième classe, les classes d'êtres supérieurs, les plus parfaites d'entre les âmes[1], au degré qui les précède.

La *vérité*, je le crois, non seulement élève mais encore établit les êtres auprès de la science divine qui donne à l'intellect, qui en est comblé, de connaître les êtres et aussi aux âmes qui la participent, d'opérer comme l'intellect. Par l'intermédiaire de la vérité, en effet, tout est rempli de la science réellement science, car c'est elle qui à tous les degrés illumine ceux qui accomplissent l'acte d'intellection et les conjoint aux objets de leurs intellections, de la même façon que la vérité toute première est, nous l'avons dit, ce qui unit l'intellect à son objet.

Ceux qui veulent être conjoints au bien n'ont plus besoin de connaissance ni d'activité mais de fondation

1. « Les plus parfaites d'entre les âmes », cf. *supra*, p. 12.20-21, qu'il faut identifier aussi aux « âmes bienheureuses », *infra*, p. 110.8.

τερον ἰδεῖν καὶ περιπτύξασθαι καὶ μετ' ἐκπλήξεως ἐκφαινόμενον λαβεῖν.

κε'

Ταύτης τοίνυν τῆς τριάδος τὰ πάντα πληρούσης καὶ διὰ πάντων χωρούσης ἀνάγκη δήπου καὶ τὰ πληρούμενα διὰ τῶν συγγενῶν πρὸς ἕκαστον ἐπιστρέφειν καὶ συνάπτεσθαι, καὶ μὴ | διὰ τῶν αὐτῶν ἕκαστα τῶν μέσων· ἄλλη γὰρ μεσότης ἄλλων καὶ δυνάμεις ἄλλαι πρὸς ἄλλην τελειότητα θεῶν ἐπιστρέφουσι.

Πρὸς μὲν οὖν τὸ θεῖον κάλλος τὸ συνάγον τὰ δεύτερα πάντα καὶ οἰκειοῦν καὶ τῆς πληρώσεως αἴτιον καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἐποχετείας, δῆλον οἶμαι παντί, καὶ τοῦ Πλάτωνος πολλάκις λέγοντος, ὡς οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὁ ἔρως, ὃς δὴ καὶ θεοὺς ἀεὶ τοὺς δευτέρους τοῖς πρὸ ἑαυτῶν καὶ τὰ κρείττονα γένη καὶ ψυχῶν τὰς ἀρίστας συνάπτει κατὰ τὸ καλόν.

Πρὸς δὲ αὖ τὴν θείαν σοφίαν, ἧς καὶ ὁ νοῦς πληρούμενος γινώσκει τὰ ὄντα καὶ ψυχαὶ μετέχουσαι νοερῶς ἐνεργοῦσιν, ἀλήθεια δήπου καὶ ἀνάγει καὶ προσιδρύει τὰ ὄντα. Διὰ γὰρ ἀληθείας ἡ τῆς ὄντως οὔσης σοφίας πλήρωσις· φωτίζει γὰρ δὴ τὰ νοοῦντα πανταχοῦ καὶ συνάπτει τοῖς νοουμένοις, ὥσπερ δὴ καὶ ἡ πρωτίστη νοῦ καὶ νοητοῦ συναγωγὸς ὑπῆρχε.

Πρὸς δὲ αὖ τὸ ἀγαθὸν οὐ γνώσεως ἔτι καὶ ἐνεργείας δεῖ τοῖς συναφθῆναι σπεύδουσιν, ἀλλ' ἱδρύσεως καὶ μονίμου

12-16 cf. *Symp.* 201 D 8-203 A 8, 204 A 1-B 7 || 13 ἔρως - (19) ἀλήθεια - (p. 110.6) πίστις : cf. *Or. Chald.*, p. 26 Kroll et supra, p. 11.13-21 || 23 ὑπῆρχε : cf. supra, p. 100.12-15.

3 κε' hic posuimus, ad τί οὖν infra, p. 110.1 PV || 14 πρὸ ἑαυτῶν nos : πρὸς αὐτὸν PV || 20 ἀληθείας P : ἀλήθειαν V.

dans l'être, de constitution stable et de sérénité. Qu'est-ce donc qui peut nous unir au bien ? Qu'est-ce qui peut arrêter notre activité et notre mouvement ? Qu'est-ce qui met en rapport tous les êtres divins avec l'hénade toute première et indicible de la bonté ? Comment chacun d'eux, établi dans le degré qui le précède comme dans son bien, n'en établit pas moins en lui-même les degrés qui le suivent comme dans leur cause ? Pour le dire d'un mot, la *foi*[1] des dieux est ce qui unit d'une manière indicible au bien toutes les classes de dieux, de démons et les âmes bienheureuses. En effet, il ne faut pas rechercher le bien à la manière d'une connaissance, c'est-à-dire d'une manière imparfaite, mais en s'abandonnant à la lumière divine et *en fermant les yeux*[2], ainsi faut-il s'établir dans l'hénade inconnue et secrète des êtres. Car ce genre de foi est supérieur à l'opération de connaissance, non seulement en nous, mais aussi chez les dieux eux-mêmes, et c'est par elle que tous les dieux sont unis et rassemblent autour d'un centre unique selon une seule forme toutes leurs puissances et leurs processions.

Toutefois, s'il faut aussi définir les choses dans le détail, je demande que l'on n'aille pas identifier la foi dont il s'agit avec l'illusion relative aux choses sensibles[3] ; car cette illusion n'a rien à voir avec la connaissance scientifique, encore bien moins avec la vérité des êtres, alors que la foi des dieux surpasse toute connaissance et conjoint par la plus élevée des unions les êtres inférieurs aux êtres premiers. Que l'on n'aille pas non plus imaginer la foi dont nous parlons maintenant comme de même espèce que celle qui résulte des notions que l'on nomme communes[4] ; car, si nous nous fions avant tout raisonnement aux notions communes, pourtant la connaissance de ces notions reste une connaissance partielle et n'est d'aucune manière équivalente à l'union divine, et la connaissance scientifique de ces notions est inférieure non seulement à la foi mais aussi à la simplicité intellective ; l'intellect, en effet, est établi au-delà de toute connaissance scientifique, de la

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 159.

καταστάσεως καὶ ἠρεμίας. Τί οὖν ἡμᾶς ἑνώσει πρὸς αὐτό ; Τί τῆς ἐνεργείας παύσει καὶ κινήσεως ; Τί δὲ τὰ θεῖα πάντα [καὶ] τῇ πρωτίστῃ καὶ ἀρρήτῳ τῆς ἀγαθότητος ἑνάδι συνίστησι ; Πῶς δὲ ἕκαστον ἐνιδρυμένον τῷ πρὸ αὐτοῦ κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑαυτῷ πάλιν ἑδράζει τὰ μεθ' ἑαυτὸ κατὰ τὴν αἰτίαν ; Ὡς μὲν τὸ ὅλον εἰπεῖν, τῶν θεῶν πίστις ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀρρήτως ἑνίζουσα τά τε τῶν θεῶν γένη σύμπαντα καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν τὰς εὐδαίμονας. Δεῖ γὰρ οὐ γνωστικῶς οὐδὲ ἀτελῶς τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θείῳ φωτὶ καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἑνάδι · τὸ γὰρ τοιοῦτον τῆς πίστεως γένος πρεσβύτερόν ἐστι τῆς γνωστικῆς ἐνεργείας, οὐκ ἐν ἡμῖν μόνον, ἀλλὰ καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεοῖς, καὶ κατὰ τοῦτο πάντες οἱ θεοὶ συνήνωνται καὶ περὶ ἓν κέντρον μονοειδῶς τὰς ὅλας δυνάμεις τε καὶ προόδους αὐτῶν συνάγουσιν.

Εἰ δὲ δεῖ καὶ καθ' ἕκαστον ἀφορίζεσθαι, μή μοι τὴν τοιαύτην πίστιν τῇ περὶ τὰ αἰσθητὰ πλάνῃ τὴν αὐτὴν ὑπολάβῃς · αὕτη μὲν γὰρ ἐπιστήμης ἀπολείπεται καὶ πολλῷ μᾶλλον τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας, ἡ δέ γε τῶν θεῶν πίστις ἅπασαν ὑπεραίρει γνῶσιν καὶ κατ' αὐτὴν ἄκραν τὴν ἕνωσιν συνάπτει τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις. Μηδ' αὖ τῇ τῶν κοινῶν καλουμένων ἐννοιῶν ὁμοειδῆ τὴν νῦν ὑμνουμένην πίστιν νοήσῃς · καὶ γὰρ ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις πρὸ παντὸς λόγου πιστεύομεν, ἀλλὰ γνῶσίς ἐστι καὶ τούτων μεριστὴ καὶ πρὸς τὴν θείαν | ἕνωσιν οὐδαμῶς ἰσοστάσιος, καὶ οὐ τῆς πίστεως μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς νοερᾶς ἁπλότητος ἡ τούτων ἐπιστήμη δευτέρα · νοῦς γὰρ ἐπέκεινα πάσης

10 μύσαντας = Plot., I 6 (1), 8.25 et supra, p. 16.15.

3 καὶ[1] seclusimus ‖ 19 ἐπιστήμης V : ἐπιστήμη P ‖ 26 τὴν θείαν V : τὴν ἀλήθειαν P θείαν (τὴν ἀλή exp.) P[x].

première aussi bien que de celle qui vient ensuite[1]. Cependant, n'allons pas non plus prétendre que l'activité de l'intellect est identique à la foi que nous étudions ; en effet, cette activité aussi a de multiples aspects, se trouve séparée des objets de l'intellection par une altérité, et d'une manière générale elle est un mouvement intellectif relatif à l'intelligible ; or, il faut que la foi divine soit unique et sereine, parce qu'elle a été parfaitement établie dans le havre de la bonté. Car ni la beauté ni la science ni aucune autre caractéristique des êtres n'est pour tous les êtres aussi digne de foi, aussi sûre, aussi étrangère à toute ambiguïté et aussi incapable d'une saisie fractionnée ou d'un mouvement, que le bien. Grâce au bien, en effet, l'intellect lui aussi reçoit avec joie une autre sorte d'union meilleure que l'opération intellective et supérieure à toute activité ; et l'âme tient pour rien la variété de l'intellect et la splendeur des formes en comparaison de la sublimité du bien au-dessus de tout, elle dédaigne l'acte d'intellection pour revenir à son propre acte d'existence, et c'est à la poursuite du bien qu'elle se lance toujours, c'est lui auquel toujours elle donne la chasse, lui qu'elle désire sans cesse, qu'elle s'efforce pour ainsi dire d'*embrasser*, et lui seul entre tous auquel elle se donne sans l'ombre d'un doute. Et à quoi bon parler de l'âme? Puisque même les animaux mortels de ce monde-ci, comme le dit Diotime quelque part, méprisent tout le reste, même la vie et l'être, sous l'effet du désir de la nature du bien, tous possèdent cet appétit unique, inébranlable et indicible du bien au point de dédaigner et de tenir pour inférieur tout le reste et de négliger de l'acquérir[2].

Voilà donc ce havre[3], unique et sûr, de tous les êtres et

1-2. Voir *Noles complémenlaires*, p. 161.

3. Le premier dieu, l'Un, est un ὅρμος μυστικός, *In Parm.* VII, col. 1171.6. La vérité contemplée est aussi le « havre » auquel tendent tous les arguments du *Parménide*, *In Parm.* V, col. 1015.41, et la vie κατὰ νοῦν est le « havre mystique » de l'âme, *ibid.*, col. 1025.32-34. Sur le thème littéraire du « havre », cf. Campbell Bonner, *Desired Haven*, dans *Harvard Theol. Rev.* 34, 1941, 49-67.

ἐπιστήμης ἵδρυται, τῆς τε πρώτης ὁμοῦ καὶ τῆς μετ' ἐκείνην. Μὴ τοίνυν μηδὲ τὴν κατὰ νοῦν ἐνέργειαν τῇ τοιαύτῃ πίστει τὴν αὐτὴν εἶναι λέγωμεν· πολυειδὴς γὰρ καὶ αὕτη καὶ δι' ἑτερότητος χωριζομένη τῶν νοουμένων, καὶ ὅλως κίνησίς ἐστι νοερὰ περὶ τὸ νοητόν· δεῖ δὲ τὴν θείαν πίστιν ἑνοειδῆ καὶ ἤρεμον ὑπάρχειν, ἐν τῷ τῆς ἀγαθότητος ὅρμῳ τελείως ἱδρυνθεῖσαν. Οὔτε γὰρ τὸ καλὸν οὔτε τὸ σοφὸν οὔτε ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν οὕτω πιστόν ἐστιν ἅπασι τοῖς οὖσι καὶ ἀσφαλὲς καὶ πάσης ἀμφιβολίας καὶ διῃρημένης ἐπιβολῆς καὶ κινήσεως ἐξῃρημένον ὡς τὸ ἀγαθόν. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ νοῦς τῆς νοερᾶς ἐνεργείας πρεσβυτέραν ἄλλην καὶ πρὸ ἐνεργείας ἕνωσιν ἀσπάζεται· καὶ ψυχὴ τὴν τοῦ νοῦ ποικιλίαν καὶ τὴν τῶν εἰδῶν ἀγλαΐαν οὐδὲν εἶναι τίθεται πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ τῶν ὅλων ὑπεροχήν, καὶ τὸ μὲν νοεῖν ἀφίησιν εἰς τὴν ἑαυτῆς ὕπαρξιν ἀναδραμοῦσα, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀεὶ διώκει καὶ θηρᾷ καὶ ἐφίεται καὶ οἷον ἐγκολπίσασθαι σπεύδει, καὶ μόνῳ τούτῳ τῶν πάντων ἐπιδίδωσιν ἑαυτὴν ἀνενδοιάστως. Καὶ τί δεῖ τὴν ψυχὴν λέγειν ; Ἀλλὰ καὶ τὰ θνητὰ ταῦτα ζῷα, καθάπερ πού φησιν ἡ Διοτίμα, πάντων ὑπερφρονεῖ τῶν ἄλλων, καὶ τῆς ζωῆς αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, πόθῳ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως, καὶ μίαν ἅπαντα ταύτην ἀκίνητον ἔχει καὶ ἄρρητον ἔφεσιν τοῦ ἀγαθοῦ, τῶν δὲ ἄλλων ἕκαστα κἂν παρίδοι καὶ δεύτερα ποιήσαιτο καὶ ἀτιμήσειε τὴν τεῦξιν.

Εἷς οὖν οὗτος ὅρμος ἀσφαλὴς τῶν ὄντων ἁπάντων, καὶ

17 = Plot. I 4 (46), 6.13 ‖ 19-21 cf. *Symp.* 207 A 7-208 B 6.

3 αὐτὴν z : τοιαύτην PV ‖ καὶ[1] V : om. P ‖ 8 ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν P : τῶν ἄλλων οὐδὲν τῶν ὄντων V ‖ ἅπασι P : ἅπασαν V ‖ 24 τεῦξιν nos (cf. *El. theol.*, p. 34.33 Dodds) : τάξιν PV.

ce à quoi tous les êtres peuvent se fier au suprême degré. Et c'est pourquoi, je pense, les théologiens appellent *foi* le contact[1] et l'union à lui ; et pas seulement les théologiens, mais s'il faut dire notre avis, Platon lui aussi dans les *Lois* prêche la parenté qui existe entre cette foi d'une part, la vérité et l'amour d'autre part. De fait, la plupart des gens ne se doutent pas[2] qu'il raisonne là-dessus lorsqu'il traite des termes contraires et qu'il identifie les termes déchus de cette triade. Ce qu'il y a de sûr, c'est que lui affirme clairement dans ce dialogue que d'une part *à celui qui a coutume de mentir, on ne peut pas se fier* et que d'autre part *celui à qui on ne peut pas se fier n'a pas d'amis.* Il est donc aussi nécessaire qu'à celui qui aime la vérité on puisse se fier et que celui à qui on peut se fier soit bien doué pour l'amitié. Ce qui précède nous permet de bien comprendre ce que sont la vérité, la foi et l'amour en réalité, et de saisir par le seul raisonnement leur unique communion. Nous devons d'abord, s'il vous plaît, rappeler que Platon nomme *foi* la vertu qui réconcilie ceux qui ont des différends et termine les grandes guerres (je veux dire les rivalités dans les cités), parce que ce qui précède fait apparaître la foi comme cause d'union, de communion et de sérénité. Et s'il y a en nous une faculté de cette sorte, *a fortiori* elle se trouve chez les dieux eux-mêmes. De fait, si Platon parle d'une sagesse divine, d'une justice divine, d'une science divine, comment n'y aurait-il pas aussi en eux une foi qui unifie tout le monde des vertus ?

Ainsi pour nous résumer[3], il y a trois caractères propres qui remplissent les êtres divins et qui s'étendent à travers toutes les classes divines, ce sont : la bonté, la

1. Le « contact » avec la divinité est au-delà de la connaissance, cf. Jamblique, *De myst.* I 3, p. 8.4-13.
2. Cf. *supra*, p. 35, n. 2.
3. Conclusion générale des chapitres 22 à 25.

τοῦτο μάλιστα τοῖς οὖσιν ἅπασι πιστόν. Καὶ διὰ τοῦτο δήπου καὶ ἡ πρὸς αὐτὸ συναφὴ καὶ ἕνωσις ὑπὸ τῶν θεολόγων πίστις ἀποκαλεῖται· καὶ οὐχ ὑπ' ἐκείνων μόνον, ἀλλ' εἰ δεῖ τὰ δοκοῦντα λέγειν, καὶ ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἐν Νόμοις ἡ τῆς πίστεως ταύτης πρός τε τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν ἔρωτα συγγένεια κεκήρυκται. Λανθάνει δὲ ἄρα τοὺς πολλοὺς ὡς οὐ ταῦτα διανοούμενος, ἐπὶ τῶν ἐναντίων τὸν λόγον ποιούμενος καὶ τὰς ἀποπτώσεις τῆς τριάδος ταύτης εἰς ταὐτὸν συνάγων. Λέγει δ' οὖν καὶ αὐτὸς ἐν ἐκείνοις σαφῶς ὡς ὁ μὲν φιλοψευδὴς ἄπιστός ἐστιν, ὁ δὲ ἄπιστος ἄφιλος. Ἀναγκαῖον ἄρα καὶ τὸν μὲν φιλαλήθη πιστὸν εἶναι, τὸν δὲ πιστὸν εἰς φιλίαν εὐάρμοστον. Ἀπὸ δὴ τούτων θεωρήσωμεν ἀλήθειαν αὐτὴν καὶ πίστιν καὶ ἔρωτα καὶ τὴν μίαν αὐτῶν κοινωνίαν αὐτῷ τῷ λογισμῷ συνέλωμεν. Εἰ δὲ βούλει, καὶ πρὸ τούτων ἀναμνησθῶμεν ὅτι τὴν συναγωγὸν τῶν διαφερομένων ἀρετὴν καὶ τῶν μεγίστων πολέμων ἀναιρετικήν (λέγω δὲ τῶν ἐν ταῖς πόλεσι στάσεων) πιστότητα προσείρηκεν· ἑνώσεως γὰρ δὴ καὶ κοινωνίας καὶ ἠρεμίας ἐκ τούτων ἡ πίστις αἰτία καταφαίνεται· καὶ εἴπερ ἐν ἡμῖν ἐστὶ τοιαύτη τις δύναμις, πολλῷ πρότερον ἐν αὐτοῖς ἐστι τοῖς θεοῖς. Καὶ γὰρ ὡς σωφροσύνη τις θεία καὶ δικαιοσύνη παρ' αὐτῷ λέγεται | καὶ ἐπιστήμη, πῶς οὐχὶ καὶ πίστις ἔσται παρ' ἐκείνοις ἡ τὸν ὅλον διάκοσμον συνέχουσα τῶν ἀρετῶν ;

Ἵν' οὖν συνελόντες εἴπωμεν, τρία μέν ἐστι τὰ πληρωτικὰ ταῦτα τῶν θείων, διὰ πάντων χωροῦντα τῶν κρειττόνων

1-3 cf. *Or. Chald.*, p. 26 Kroll || 10-11 = *Leg.*, V 730 C 4-6 || 18 στάσεων = *Leg.*, I 629 D 2 || πιστότητα = *Leg.*, I 630 C 5 || 22-23 = *Phaedr.* 247 D 5-E 2.

1 τοῦτο f : τούτων PV || 2 αὐτὸ P : αὐτὸν V || 7 οὐ nos : ὁ PV || 11 καὶ P : om. V || 13 αὐτὴν nos : αὐτῶν PV || 18 πιστότητα z : πιστότ( )τ( ) P πιστότατον V || 24 ὅλον V : ὅλων P || 26 χωροῦντα nos : πληροῦντα PV.

science et la beauté ; il y a aussi trois caractères propres qui rassemblent ce qui est rempli, ils sont inférieurs aux premiers mais ils s'étendent à travers tous les mondes divins : la foi, la vérité et l'amour. Par eux, tout le monde est conservé dans l'être et conjoint aux causes primordiales par l'intermédiaire soit de la folie amoureuse, soit de la divine philosophie, soit de la puissance théurgique, laquelle est meilleure que toute sagesse et toute science humaine, puisqu'elle concentre en elle les avantages de la divination, les forces purificatrices de l'accomplissement des rites et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin[1].

<26>

[*Attributs divins tirés du* Phédon]
[1. *Divin*, *immortel*, *intelligible*]

Mais peut-être aurons-nous plus tard une occasion meilleure pour traiter de ces questions ; pour l'instant, si vous le voulez bien, nous devons faire de nouveau la chasse dans d'autres dialogues aux doctrines communes à tous les êtres divins, enseignées par Platon. Dans cette perspective, à quel dialogue devons-nous puiser et quels points de doctrine devons-nous soulever, si nous voulons parcourir ces questions dans un ordre naturel ? Voulez-vous que nous fassions mémoire, après ce qui vient d'être dit, de ce qui est consigné dans le *Phédon*[2] ?

Dans les démonstrations relatives à l'immortalité de l'âme, tirées de la similitude avec le divin[3], Socrate affirme donc qu'il y a d'une part ce qui est supérieur à l'âme, à quoi précisément l'âme ressemble par nature (et c'est en vertu de cette ressemblance qu'elle appartient à ce qui est immortel), et qui est *divin*, *immortel*, *intelligible*, *unitaire*, *indissoluble*, *identique et semblable à soi-même* ; d'autre part ce qui est inférieur à l'âme a toutes les qualités contraires : il lui revient en propre de se corrompre et de pâtir, car ce qui fait partie de cette catégorie est sensible, *de formes multiples et sujet à se*

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 161-162.

γενῶν, ἀγαθότης, σοφία, κάλλος · τρία δὲ αὖ καὶ τῶν πληρουμένων συναγωγά, δεύτερα μὲν ἐκείνων, διήκοντα δὲ εἰς πάσας τὰς θείας διακοσμήσεις, πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ ἔρως. Σῴζεται δὲ πάντα διὰ τούτων καὶ συνάπτεται ταῖς πρωτουργοῖς αἰτίαις, τὰ μὲν διὰ τῆς ἐρωτικῆς μανίας, τὰ δὲ διὰ τῆς θείας φιλοσοφίας, τὰ δὲ διὰ τῆς θεουργικῆς δυνάμεως, ἣ κρείττων ἐστὶν ἁπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης, συλλαβοῦσα τά τε τῆς μαντικῆς ἀγαθὰ καὶ τὰς τῆς τελεσιουργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις καὶ πάντα ἁπλῶς τὰ τῆς ἐνθέου κατακωχῆς ἐνεργήματα.

⟨κϛ'⟩

Περὶ μὲν οὖν τούτων τάχ' ἂν καὶ εἰσαῦθις ἐγκαιρότερον διέλθοιμεν · πάλιν δὲ ἀλλαχόθεν, εἰ βούλει, τὰ κοινὰ περὶ τῶν θείων δόγματα τοῦ Πλάτωνος θηράσωμεν. Πόθεν οὖν δὴ καὶ ποῖα ληπτέον ἡμῖν κατὰ φύσιν πορευομένοις ; Βούλει τῶν ἐν Φαίδωνι γεγραμμένων ἐφεξῆς τοῖς εἰρημένοις ἀναμνησθῶμεν ;

Λέγει τοίνυν ὁ Σωκράτης ἐν ταῖς ἀπὸ τῆς ὁμοιότητος τῆς πρὸς τὸ θεῖον τῆς ψυχικῆς ἀθανασίας ἀποδείξεσιν, ὡς ἄρα ἐστὶ τὸ μὲν ἀνωτέρω τῆς ψυχῆς, ᾧ δὴ καὶ ἔοικε φύσει καὶ ἐοικυῖα ἀθανάτου μετέχει μοίρας, θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ νοητὸν καὶ μονοειδὲς καὶ ἀδιάλυτον καὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον · τὸ δὲ καταδεέστερον αὐτῆς πᾶν τοὐναντίον, ᾧ δὴ καὶ προσήκει φθείρεσθαι καὶ πάσχειν, τὸ γὰρ τοιοῦτον αἰσθητόν ἐστι καὶ πολυειδὲς

12 εἰσαῦθις : cf. infra, III cap. 22 ‖ 18 - p. 114.2 cf. *Phaed.* 80 A 10-B 6.

8 ἐπιστήμης συλλαβοῦσα nos : ἐπισυλλαβοῦσα PV ‖ 11 κϛ' nos : om. PV ‖ 12 ἐγκαιρότερον P : ἀκαιρότερον V ‖ 19 τῆς² P : om. V ‖ 23 κατὰ ταὐτὰ P : καταὐτὰ V ‖ 25 πάσχειν P : παρέχειν V.

dissoudre de la même manière qu'il a été composé, et admet tous les attributs que Socrate dans ce passage du *Phédon* dit appartenir à l'être corporel. Considérons donc le premier groupe d'attributs en examinant dans chaque cas comment il peut convenir aux dieux.

Tout d'abord ce simple mot, le *divin*[1], qu'est-ce que nous avons dans l'esprit lorsque nous le prononçons ? Ce que nous avons dit au début de ce livre montre clairement, n'est-ce pas, que tout dieu existe selon le plus haut sommet d'unification qui caractérise les êtres ; en effet, dans la montée intelligible à partir des corps les dieux nous sont apparus comme des hénades, des hénades au delà de l'être, qui produisent les divers degrés de l'être, les rendent parfaits et déterminent leur mesure[2] en rattachant à elles-mêmes tous les premiers degrés. Quant au divin, il n'est pas simplement l'acte d'exister et l'unité immanente à chacun des degrés de la hiérarchie des êtres, mais il est à la fois ce qui participe et ce qui est participé, l'un de ces termes est dieu, l'autre ce qui est déifié[3] ; si, d'autre part, il y a encore au-dessus des hénades participées quelque chose de séparé et qui n'est <ni participant ni> participé[4], cela nous deviendra clair dans la suite. Pour l'instant, nous devons établir que le divin est tel que voici : l'être qui participe de l'un ou l'un étroitement uni à l'être[5]. Chez les dieux, en effet, nous tenons pour acquis que tout (être, vie, intellect) excepté l'un, est subalterne et secondaire ; car l'existence des dieux ne consiste pas dans l'être, la vie et l'intellect[6], mais elle est au-dessus d'eux ; ils les produisent et les maintiennent sans se limiter à eux.

Il ne faut cependant pas perdre de vue que la distinction réelle entre ces deux termes est celle que l'on vient de dire ; et pourtant Platon, en de nombreux passages, non seulement fait l'honneur aux réalités qui participent des dieux de leur donner les mêmes noms qu'aux dieux, mais il les nomme dieux. De fait, non

1. Dodds, p. 268, a rappelé que la distinction entre θεός et θεῖος est due aux néoplatoniciens postérieurs à Plotin. Voir aussi le texte difficile de *Corp. Herm.* II 4-5, p. 33.1-4 Nock-Festugière.
2-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 162.

καὶ διαλυτὸν ταύτῃ ᾗπερ συνετέθη καὶ πάντα ὅσα τῆς σωματικῆς ὑποστάσεως ἐν τούτοις κατηγόρησε. Ταῦτα τοίνυν σκοπῶμεν καθ' ἕκαστον ἐξετάζοντες ὅπῃ ποτὲ προσήκει τοῖς θεοῖς.

Καὶ πρῶτον αὐτὸ τοῦτο ὃ λέγεται, τὸ θεῖον, πρὸς τί βλέποντές φαμεν ; Οὐκοῦν ἐκ τῶν προειρημένων δῆλον ὅτι θεὸς μὲν πᾶς κατ' αὐτὴν ἄκραν ὑφέστηκεν τὴν ἕνωσιν τῶν ὄντων · ἑνάδες γὰρ ἡμῖν ἐφάνησαν ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀνιοῦσιν οἱ θεοί, ἑνάδες ὑπερούσιοι, γεννητικαὶ τῶν οὐσιῶν καὶ τελειωτικαὶ καὶ μετρητικαὶ καὶ πάσας οὐσίας τὰς πρωτίστας εἰς ἑαυτὰς ἀναδησάμεναι. Τὸ δὲ θεῖον οὐκ αὐτὸ μόνον ἐστὶν ἡ ὕπαρξις καὶ τὸ ἓν τὸ ἐν ἑκάστῃ τάξει τοῦ ὄντος, ἀλλ' ὁμοῦ τὸ μετέχον καὶ τὸ μετεχόμενον · ὧν τὸ μὲν ἐστι θεός, | τὸ δὲ ἐκθεούμενον · εἰ δὲ καὶ πρὸ τῶν μετεχομένων ἑνάδων χωριστόν ἐστί ⟨τι⟩ καὶ † μετεχόμενον †, ἐν τοῖς ὕστερον ἡμῖν ἔσται καταφανές. Νῦν δὲ ὅτι τὸ θεῖον τοιοῦτόν ἐστι διορισώμεθα, τὸ ὂν τὸ τοῦ ἑνὸς μετέχον ἢ τὸ ἓν συνῃρημένως μετὰ τοῦ ὄντος. Πάντα γὰρ ἐπὶ τῶν θεῶν, πλὴν τοῦ ἑνός, ὡς ἐξῃρτημένα καὶ δεύτερα παραλαμβάνομεν, τὴν οὐσίαν, τὴν ζωήν, τὸν νοῦν · οὐ γὰρ ἐν τούτοις, ἀλλὰ πρὸ τούτων ὑφεστήκασι, καὶ παράγουσι ταῦτα καὶ συνέχουσιν, ἀλλ' οὐκ ἐν αὐτοῖς ἀφορίζονται.

Δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι κατ' ἀλήθειαν μὲν οὕτω ταῦτα διώρισται ἀπ' ἀλλήλων · πολλαχοῦ δὲ ὁ Πλάτων καὶ τὰ μετέχοντα τῶν θεῶν τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν ἀποσεμνύνει καὶ θεοὺς ἐπονομάζει. Καὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τὴν θείαν οὐκ ἐν

6 προειρημένων et 8 ἐφάνησαν : cf. supra, p. 14.5-15.1 ‖ 16 ὕστερον : cf. infra, III cap. 2.

6 προειρημένων V : εἰρημένων P ‖ 7 κατ' αὐτὴν nos : κατὰ τὴν PV ‖ 8 ἡμῖν ἐφάνησαν P : ἐ.ἡ. V ‖ 10 καὶ μετρητικαὶ P : om. V ‖ 15 τι addidimus ‖ 15-16 μετεχόμενον PV : locus corruptus, an leg. καὶ ‹οὔτε μετέχον οὔτε› μετεχόμενον ? ‖ 20 τὴν οὐσίαν, τὴν ζωήν P : τ.ζ.τ.ο. V ‖ 23 μὴ V : om. P.

seulement l'Étranger d'Athènes dans les *Lois* mais aussi Socrate dans le *Phèdre*, appellent dieu l'âme divine : *Ainsi tous les chevaux et les cochers des dieux, eux, sont bons et de bonne lignée*[1], et d'une manière encore plus claire dans ce qui suit : *Et voilà comment vivent les dieux.* Et cela n'a encore rien d'étonnant. Pourquoi en effet ne serait-il pas permis d'appeler dieux les réalités qui sont éternellement unies aux dieux et avec eux constituent une unique série? Mais Platon appelle souvent dieux les démons aussi, qui sont par essence inférieurs aux dieux et qui possèdent l'existence en référence à eux ; de fait, dans le *Phèdre*, dans le *Timée* et ailleurs, on constate qu'il étend jusqu'aux démons ce nom de dieux[2]. Mais ce qui est plus étrange que tout ce qui précède, c'est qu'il n'a pas hésité à appeler dieux certains hommes, comme dans le *Sophiste* l'Étranger d'Élée. Tout ce qui précède nous oblige donc à admettre que le mot dieu peut recouvrir ce qui est dieu absolument, ce qui est dieu par union, ce qui est dieu par participation, ce qui est dieu par contact, ce qui est dieu par similitude ; en effet, tout ce qui est au delà de l'être est dieu à titre premier, tout ce qui est intellectif est dieu par union, tout ce qui est âme divine est dieu par participation, les démons qui sont divins sont dieux par leur contact avec les dieux, les âmes humaines ont part à ce nom par similitude. Mais chacun des termes de cette énumération, comme on l'a dit, est plutôt divin que dieu, puisqu'aussi bien l'Étranger d'Athènes nomme divin l'intellect lui-même[3]. Mais le divin est inférieur à la déité toute première, comme précisément aussi l'unifié est inférieur à l'Un, l'intellectif à l'intellect et

1. Ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, pour la traduction nous nous sommes inspirés de l'exégèse donnée par Hermias, *In Phaedr.*, p. 127.10-11 : πᾶσαι γὰρ αὐτῶν (*scil.* ἵππων τε καὶ ἡνιόχων) ἀγαθαὶ αἱ δυνάμεις καὶ ἐξ ἀγαθῶν οὐσιῶν προβαλλόμεναι. Les traducteurs récents comprennent cette expression comme signifiant : « bons, entièrement bons », cf. R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cambridge 1952, p. 69, n. 2, et W. J. Verdenius, dans *Mnemosyne* S. IV 8, 1955, p. 277.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 162.

Νόμοις μόνον ὁ Ἀθηναῖος ξένος, ἀλλὰ καὶ ὁ Σωκράτης ὁ ἐν Φαίδρῳ θεὸν ἀποκαλεῖ· θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, καὶ ἔτι διὰ τῶν ἑξῆς ἐναργέστερον· καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος. Καὶ οὔπω τοῦτο θαυμαστόν· τὰ γὰρ ἀεὶ συνηνωμένα τοῖς θεοῖς καὶ μίαν συμπληροῦντα μετ' αὐτῶν σειράν, πῶς οὐ θεμιτὸν προσονομάζειν θεούς; Ἀλλὰ καὶ τοὺς δαίμονας, οἳ κατ' οὐσίαν δεύτεροι τῶν θεῶν εἰσὶ καὶ περὶ τοὺς θεοὺς ὑφεστήκασιν, θεοὺς προσαγορεύει πολλαχοῦ· καὶ γὰρ ἐν Φαίδρῳ καὶ ἐν Τιμαίῳ καὶ ἐν ἄλλοις εὕροις ἂν αὐτὸν ἐκτείνοντα καὶ μέχρι δαιμόνων τὴν τῶν θεῶν ἐπωνυμίαν. Ὃ δὲ τούτων ἐστὶ παραδοξότερον, καὶ ἀνθρώπων τινὰς θεοὺς προσειπεῖν οὐκ ἀπηξίωσεν, ὥσπερ ἐν Σοφιστῇ τὸν Ἐλεάτην ξένον. Ληπτέον τοίνυν ἐκ τούτων ἁπάντων ὅτι θεὸς ὁ μέν ἐστιν ἁπλῶς θεός, ὁ δὲ καθ' ἕνωσιν, ὁ δὲ κατὰ μέθεξιν, ὁ δὲ κατὰ συναφήν, ὁ δὲ καθ' ὁμοίωσιν· τῶν μὲν γὰρ ὑπερουσίων ἕκαστος πρώτως θεός, τῶν δὲ νοερῶν ἕκαστος καθ' ἕνωσιν, τῶν δὲ αὖ ψυχῶν ἑκάστη τῶν θείων κατὰ μέθεξιν, δαίμονες δὲ οἱ θεῖοι κατὰ τὴν πρὸς ἐκείνους συναφὴν θεοί, ψυχαὶ δὲ ἀνδρῶν δι' ὁμοιότητος τῆς προσηγορίας ταύτης μεταλαγχάνουσιν. Ἕκαστον δὲ τούτων, ὥσπερ εἴρηται, θεῖον μᾶλλόν ἐστιν ἢ θεός· ἐπεὶ καὶ τὸν νοῦν αὐτὸν ὁ Ἀθηναῖος ξένος θεῖον προσείρηκεν. Τὸ δὲ δὴ θεῖον δεύτερόν ἐστι τῆς πρωτίστης θεότητος, ὥσπερ δὴ καὶ τὸ ἡνωμένον τοῦ ἑνός, καὶ τὸ νοερὸν τοῦ νοῦ,

1 cf. *Leg.*, X 899 A 7-C 1 ‖ 2-3 = *Phaedr.* 246 A 8-B 1 ‖ 4-5 = *Phaedr.* 248 A 1 ‖ 10-12 cf. *Phaedr.* 248 A 1; *Tim.* 41 A 7; *I Alc.* 105 D 5, E 5, E 7, 124 C 8 ‖ 14 cf. *Soph.* 216 A 5-6 ‖ 22 εἴρηται : cf. supra, p. 67.10-17 ‖ 22-23 cf. *Leg.*, X 897 B 1-2 (v. l.) et supra, p. 66.5-8.

7 θεμιτὸν nos : θαυμαστὸν PV (cf. supra, v. 5) ‖ 10 ἐν² V : om. P ‖ 12 τούτων V : τούτοις P ‖ 20 ἀνδρῶν P : ἀν(θρώπ)ων V.

l'animé[1] à l'âme, toujours ce qui est plus apparenté à l'Un et plus simple ouvre la voie, et la hiérarchie des êtres s'achève avec l'Un lui-même.

Voilà donc pour notre définition du divin ; examinons ensuite *l'immortalité*. Car on sait que chez Platon il y a aussi de nombreux degrés d'immortalité s'échelonnant depuis le premier jusqu'au dernier. Le tout dernier écho de l'immortalité se trouve dans les êtres visibles éternels qui, selon les discours de l'Étranger d'Élée sur le mouvement de rétrogradation circulaire, ont reçu de leur père une *immortalité factice*[2] ; en effet, tout corps a reçu l'exister et le vivre comme dépendant d'une autre cause que lui-même, quant à lui sa nature ne lui permet pas de se maintenir, de se gouverner ou de se conserver dans l'être. L'immortalité des âmes individuelles, qui est établie par de nombreuses preuves dans le *Phédon* et aussi dans le dixième livre de la *République*, est plus claire et plus parfaite que celle de ce premier cas ; je veux dire que cette immortalité s'entend davantage au sens propre, puisqu'elle possède en elle-même la cause de sa permanence éternelle. Nous ne nous tromperions pas en plaçant au-dessus de ces deux cas l'immortalité des démons ; car les classes des démons, grâce aux êtres qui les font exister[3], échappent elles aussi aux atteintes de la mort[4], si bien que les démons n'ont pas d'inclination pour ce qui est mortel et ne sont pas non plus infectés par la nature de ce qui naît et périt. Mais je pense que l'immortalité des âmes divines est encore plus vénérable et supérieure par essence à celle des démons ; puisque nous affirmons que ces âmes ont comme première caractéristique de *se mettre en mouvement par elles-mêmes*, d'être *sources et principes* de la vie qui est solidaire des corps, vie par

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 162.
2. Chez Platon, il s'agit d'une « immortalité restaurée », mais chez Proclus le sens est plutôt « immortalité conférée de l'extérieur », c'est-à-dire « fausse immortalité », d'où notre traduction, cf. *In Tim.* III, p. 220.1-3.
3. C'est-à-dire, les dieux.
4. Cf. *supra*, p. 83, n. 2.

καὶ τὸ ἐψυχωμένον τῆς ψυχῆς, καὶ προηγεῖται μὲν ἀεὶ τὰ ἑνοειδέστερα καὶ ἁπλούστερα, τελευτᾷ δὲ ἡ σειρὰ τῶν ὄντων εἰς αὐτὸ τὸ ἕν. |

Τὸ μὲν οὖν θεῖον τοιοῦτον ἡμῖν ἐχέτω διορισμόν, τὸ δὲ ἀθάνατον μετὰ τοῦτο θεωρήσωμεν. Πολλαὶ γὰρ δὴ καὶ τῆς ἀθανασίας εἰσὶ παρ' αὐτῷ τάξεις ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων διήκουσαι. Καὶ ἔστι τὸ μὲν τελευταῖον ἀπήχημα τῆς ἀθανασίας ἐν τοῖς ἀιδίοις τῶν φανερῶν, ἃ δὴ καὶ ὁ Ἐλεάτης ξένος ἐν τοῖς περὶ τῆς ἀνακυκλήσεως λόγοις ἀθανασίας ἐπισκευαστῆς μετειληχέναι φησὶν ἀπὸ τοῦ πατρός · πᾶν γὰρ σῶμα καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν ἑτέρας αἰτίας ἠρτημένον ἔλαχεν, αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ συνέχειν ἢ κοσμεῖν ἢ σῴζειν οὐ πέφυκε. Τούτου δὲ ἐναργέστερον οἶμαι καὶ τελεώτερον τὸ τῶν μερικῶν ψυχῶν ἀθάνατον, ὃ δὴ καὶ ἐν Φαίδωνι πολλαῖς ἀποδείξεσιν κατεδήσατο κἀν τῷ δεκάτῳ τῆς Πολιτείας · λέγω δὲ αὐτὸ καὶ κυριώτερον ὡς ἐν ἑαυτῷ τὴν αἰτίαν ἔχον τῆς αἰωνίου διαμονῆς. Πρὸ δὲ τούτων ἀμφοτέρων εἶναι τιθέντες τὴν τῶν δαιμόνων ἀθανασίαν οὐκ ἂν ἁμάρτοιμεν · ἀκήρατα γὰρ καὶ τὰ τούτων γένη δι' ὧν ὑπέστησαν, καὶ οὔτε ῥέπουσιν εἰς τὸ θνητὸν οὔτε [δὲ] ἀναπίμπλανται τῆς τῶν γινομένων τε καὶ φθειρομένων φύσεως. Τούτων δ' ἔτι σεμνοτέραν καὶ κατ' οὐσίαν ὑπερέχουσαν εἶναι λογίζομαι τὴν τῶν θείων ψυχῶν ἀθανασίαν, ἃς δὴ καὶ πρώτως αὐτοκινήτους εἶναί φαμεν καὶ πηγὰς καὶ ἀρχὰς τῆς περὶ τοῖς σώμασι μεριζομένης

10 = *Pol.* 270 A 4 ‖ 14-15 cf. *Phaed.* 69 E 6-107 B 10 ‖ 16 cf. *Resp.*, X 608 C 1-611 A 3 ‖ 24-25 = *Phaedr.* 245 C 5, C 9 et supra, p. 69.20-21.

1 ἐψυχωμένον f : ἐμψυχωμένον P ἐμψυχόμενον V ‖ 6 αὐτῷ P : αὐτῶν V ‖ 7 ἔστι nos : ὅτι PV ‖ 8 ἃ nos : ὃ PV ‖ 20 ὑπέστησαν P : ἀπέστησαν V ‖ 21 δὲ om. o : habent PV.

laquelle les corps aussi ont une part de cette *immortalité factice*. Si maintenant au-dessus des âmes divines, on pense aux dieux eux-mêmes, et à l'immortalité qu'ils possèdent, et si l'on remarque le fait que Diotime, dans le *Banquet*, refuse d'attribuer cette immortalité aux démons mais la réserve aux seuls dieux, on verra clairement que cet immortel que voilà est totalement séparé et transcende l'univers. Car, là-bas se trouve l'éternité, la source de toute immortalité, et c'est par l'éternité que tout vit et possède la vie, les uns une vie éternelle, les autres une vie se dispersant dans le non-être. Pour le dire en bref, le divin est donc immortel en ce sens qu'il produit et maintient la vie éternelle. Car, ce n'est pas en tant qu'il participe du vivre qu'il est immortel, mais en tant qu'il fournit la vie divine et divinise la vie en soi, qu'on veuille l'appeler soit la vie intelligible soit de n'importe quel autre nom.

Mais ensuite il faut examiner l'*intelligible*. Or, l'intelligible par rapport au sensible entendu comme visible et *objet d'opinion accompagnée de sensation* <*irraisonnée*, Timée dit qu'il est *l'objet d'une saisie intellectuelle accompagnée de raisonnement*[1] ; mais on ne doit pas croire que ce soit là l'intelligible qui> fait sa toute première apparition parmi les causes les plus principielles. En effet, l'âme aussi est un intelligible et fait partie de ce domaine puisqu'elle transcende les êtres sensibles et qu'elle possède un être séparé d'eux. Au-dessus de l'âme, l'intellect aussi est un intelligible ; aussi croyons-nous devoir ranger l'âme parmi les intermédiaires plutôt que la compter au nombre des principes premiers. Ce qui est supérieur à l'intellect est aussi un intelligible, lui qui est par soi capable de remplir d'intellection et de la mener à son terme : c'est lui précisément que Timée place au-dessus de l'intellect démiurgique et de l'activité intellective au rang du modèle. Au delà de tous ces degrés, le divin est un intelligible

1. Il est évident que Proclus doit vouloir introduire ici, par opposition à la définition du sensible de *Tim.* 28 A 2, celle de l'intelligible, qui est précisément l'objet de ce paragraphe. Or elle *(Suite de la note page 163).*

ζωῆς, δι' ἣν καὶ αὐτὰ τῆς ἐπισκευαστῆς ἀθανασίας μετείληχεν. Εἰ δὲ δὴ καὶ πρὸ τούτων αὐτοὺς τοὺς θεοὺς καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς ἀθανασίαν ἐννοήσειας, καὶ ὅπως ἐν Συμποσίῳ τῆς τοιαύτης ἀθανασίας οὐδὲ τοῖς δαίμοσιν ἡ Διοτίμα μεταδίδωσιν, ἀλλ' ἐν μόνοις αὐτὴν ἀφορίζεται τοῖς θεοῖς, παντελῶς χωριστὸν καὶ τῶν ὅλων ἐξῃρημένον σοι φανεῖται τὸ τοιοῦτον ἀθάνατον · ἐκεῖ γὰρ ὁ αἰών, ἡ πηγὴ τῆς ὅλης ἀθανασίας, καὶ δι' ἐκεῖνον πάντα καὶ ζῇ καὶ ἔχει ζωήν, τὰ μὲν ἀίδιον, τὰ δὲ εἰς τὸ μὴ ὂν σκεδαννυμένην. Ἔστιν οὖν, ὡς συνελόντι φάναι, τὸ θεῖον ἀθάνατον καθ' ὅσον ἐστὶ γεννητικὸν τῆς ἀιδίου ζωῆς καὶ συνεκτικόν. Οὐ γὰρ ὡς μετέχον τοῦ ζῆν, ἀλλ' ὡς παρεκτικὸν τῆς θείας ζωῆς ἀθάνατόν ἐστι καὶ ὡς ἐκθεοῦν τὴν αὐτοζωήν, εἴτε νοητὴν αὐτὴν εἴτε ὁπωσοῦν ἐθέλοις καλεῖν.

Ἀλλὰ δὴ τὸ νοητὸν μετὰ τοῦτο σκεπτέον. Λέγεται μὲν οὖν καὶ πρὸς τὸ αἰσθητὸν ὡς ὁρατὸν καὶ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως *** τὸ τὴν πρωτίστην ἔκφανσιν ἐν ταῖς ἀρχηγικωτάταις αἰτίαις ἔχον φανήσεται. | Νοητὸν μὲν γὰρ καὶ ἡ ψυχή, καὶ τῆς μοίρας ἐστὶ ταύτης καὶ τῶν αἰσθητῶν ἐξῃρημένη καὶ τὴν οὐσίαν λαχοῦσα χωριστὴν ἀπ' αὐτῶν. Νοητὸν δὲ καὶ πρὸ ταύτης ὁ νοῦς · ὅθεν δὴ καὶ τὴν ψυχὴν ἐν μέσῳ τάττειν ἀξιοῦμεν, μᾶλλον ἢ τοῖς πρώτοις ἐνάριθμον ποιεῖν. Νοητὸν δὲ καὶ τὸ τοῦ νοῦ πρεσβύτερον, τὸ πληρωτικὸν τῆς νοήσεως καὶ τελειωτικὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὑπάρχον · ὃ δὴ καὶ ὁ Τίμαιος ἐν παραδείγματος τάξει προτίθησι τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ καὶ τῆς νοερᾶς ἐνεργείας. Ἐπέκεινα δὲ τούτων ἁπάντων τὸ θεῖόν

1 = *Pol.* 270 A 4 ‖ 3-6 cf. *Symp.* 202 D 11-E 1 ‖ 16-17 = *Tim.* 28 A 2-3 ‖ 25-27 cf. *Tim.* 28 C 3-29 A 6, 30 C 2-31 B 3.

15 δὴ P : διὰ V ‖ 17 lacunam signavimus ‖ ἔκφανσιν P : ἔκφασιν V ‖ 21 ὅθεν nos : ὅτε PV ‖ 24 νοήσεως VPˣ : ἑνώσεως P ‖ 25 ὑπάρχον P : ὑπάρχειν V ‖ 26 προτίθησι P : προστίθησι V.

qui se définit par l'existence et l'unité divines elles-mêmes : car le divin est intelligible en tant que désirable par l'intellect, en tant que pouvant porter l'intellect à sa perfection et le maintenir en état, et en tant que plénitude de l'être. Nous dirons donc que l'existence des dieux, l'être réellement être et le premier degré de l'être, l'intellect et toute la vie intellective, l'âme et le monde psychique sont intelligibles de manière différente ; et il faut se garder de confondre ces différents ordres de la réalité en se laissant abuser par les mots.

<27>

[*Attributs divins tirés du* Phédon]
[2. *Unitaire*, *indissoluble*, *semblable à soi*]

On voit donc que cette triade présente l'ordre suivant : le *divin* au degré suprême et tout premier, l'*immortel* au deuxième degré, l'*intelligible* au troisième degré ; au premier degré, en effet, l'être est divinisé, au deuxième la vie existe en conséquence de l'immortalité des dieux, au troisième l'intellect est appelé intelligible à raison de sa réduction plénière à l'unité. A cette triade succède celle que voici : l'*unitaire*, l'*indissoluble*, le *semblable à soi*, ces éléments eux aussi jaillissent[1] des mêmes causes et s'étendent à travers tous les mondes divins.

En effet, l'*unitaire* est le degré suprême parce qu'il appartient au plus haut point à la monade qui est divine et au niveau de laquelle l'être aussi fait sa première apparition ; exactement avec lui s'achève aussi toute la classe des hénades participables, pour la raison que l'Un est situé encore au-dessus de ces hénades, comme nous le verrons dans la suite.

L'*indissoluble* est le deuxième degré ; par la force de

1. Προθορόντα, mot poétique et rare, qui se trouve dans un oracle dû à Proclus et cité par Marinus, *V. Procli* 28 :

Ἔνθ' ὑπερουρανίη πωτάσκετο ἄμβροτος αἴγλη
Πηγαίης προθοροῦσα πυρισμαράγου θιασείης.

(Suite de la note page 163).

ἐστι νοητόν, ὃ κατ' αὐτὴν ἀφώρισται τὴν ὕπαρξιν καὶ ἕνωσιν τὴν θείαν · καὶ γὰρ τοῦτο νοητόν ἐστιν ὡς ἐφετὸν τῷ νῷ καὶ ὡς τελεσιουργὸν καὶ ὡς συνεκτικὸν τοῦ νοῦ καὶ ὡς πλήρωμα τοῦ ὄντος. Ἄλλως οὖν νοητὸν τὴν ὕπαρξιν τῶν θεῶν φήσομεν, ἄλλως τὸ ὄντως ὂν καὶ τὴν πρωτίστην οὐσίαν, ἄλλως τὸν νοῦν καὶ τὴν νοερὰν πᾶσαν ζωήν, ἄλλως τὴν ψυχὴν καὶ τὸν ψυχικὸν διάκοσμον · καὶ δεῖ μὴ τοῖς ὀνόμασιν ἑπομένους συγχεῖν τὰς διαφόρους τῶν πραγμάτων φύσεις.

⟨κζ'⟩

Ἡ μὲν οὖν τριὰς αὕτη τοιαύτην ἔχει τὴν τάξιν, ὡς τὸ μὲν θεῖον ἀκρότατον εἶναι καὶ πρώτιστον, τὸ δὲ ἀθάνατον δεύτερον, τὸ δὲ νοητὸν τρίτον · οὗ μὲν γὰρ τὸ ὂν ἐστιν ἐκθεούμενον, οὗ δὲ ἡ ζωὴ κατὰ τὴν ἀθανασίαν τῶν θεῶν ὑφέστηκεν, οὗ δὲ ὁ νοῦς κατὰ τὴν πλήρωσιν τῆς ἑνώσεως νοητὸν ἐπονομάζεται. Μετὰ δὲ ταύτην ἐστὶν ἐφεξῆς τὸ μονοειδές, τὸ ἀδιάλυτον, τὸ ὡσαύτως ἔχον, ἀπὸ τῶν αὐτῶν αἰτίων καὶ ταῦτα προθορόντα καὶ διὰ πάντων χωροῦντα τῶν θείων διακόσμων.

Τὸ μὲν γὰρ μονοειδὲς ἀκρότατόν ἐστι, καὶ τῇ μονάδι τῇ θείᾳ παρ' ᾗ καὶ τὸ ὂν πρώτως ἐκφαίνεται μάλιστα προσῆκον · εἰς ὃ δὴ καὶ τελευτᾷ πᾶν τὸ μεθεκτὸν τῶν ἑνάδων γένος. Τὸ γὰρ ἓν καὶ πρὸ τούτων ἐστίν, ὡς ἔσται προϊοῦσι δῆλον.

Τὸ δὲ ἀδιάλυτον δεύτερον · συνεκτικὸν γάρ ἐστι καὶ

11-13 cf. *Phaed.* 80 B 1 ‖ 17-18 cf. *Phaed.* 80 B 2 ‖ 24 προϊοῦσι : cf. infra, III cap. 2.

8 συγχεῖν z : τυχεῖν PV ‖ 10 κζ' nos : om. PV ‖ 12 ἀκρότατον V : ἄκρατον P ‖ 21 παρ' ᾗ o : παρῇ PV ‖ 25 ἀδιάλυτον P : ἄλυτον V.

l'unité divine, en effet, il est rendu capable de maintenir et de lier les extrêmes, puisque justement c'est le manque de cohésion et de la force qui ramène la multiplicité à l'unité, qui explique la nature de ce qui peut se dissoudre.

L'*identique et le semblable à soi* est éternel et comblé de la perpétuité des dieux, c'est par lui que les autres eux aussi entrent en participation de l'immortalité et de l'éternelle identité.

Par conséquent, au divin s'identifie l'unitaire, et à l'immortel nous ferons correspondre l'indissoluble, à l'intelligible le semblable à soi. Voyez-vous comment ces éléments se correspondent bien ? En effet, le premier terme, par cette hénade qui la première est participée par l'être, est unitaire selon toute apparence ; car si l'Un constitue le dieu, il en résulte, je pense que le divin porte le caractère de l'Un, et ce qui porte le caractère de l'Un est identique à l'unitaire. Le deuxième terme, par l'unique cause de la vie, étant immortel est aussi de la même manière indissoluble ; en effet, pour les êtres dont la nature est de se dissoudre, la vie est un lien, là-dessus Timée lui aussi nous donne une indication lorsqu'il oppose à l'immortel ce qui peut se dissoudre, il dit en effet : *Vous n'êtes pas immortels, et cependant vous ne serez pas dissous et la mort ne sera pas votre sort.* Donc, tout ce qui est mortel peut se dissoudre, mais l'immortel est indissoluble, et ce qui possède une *immortalité factice* n'est ni indissoluble ni mortel pour la même raison ; car, puisqu'il est intermédiaire, il ne s'identifie avec aucun des deux termes extrêmes[1] qui se rencontrent dans l'une et l'autre des deux oppositions. Enfin, le troisième terme, reposant sur le fondement que constitue la plénitude des universels intelligibles, est tout en même temps semblable à soi ; car l'intelligible est cause de l'identité et de la permanence éternelle, et c'est sans aucun doute par lui que l'intellect est éternel. Ces triades proviennent donc des causes toutes premières et les plus principielles, comme nous l'avons montré pour les triades précédentes.

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 163.

συνδετικὸν τῶν ἄκρων κατὰ τὴν θείαν ἕνωσιν, ἐπεὶ καὶ τὸ διαλυτὸν συνοχῆς ἐνδείᾳ καὶ δυνάμεως εἰς ἓν τὸ πλῆθος συναγούσης τοιοῦτον.

Τὸ δὲ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον αἰώνιόν ἐστι καὶ τῆς ἀιδιότητος τῶν θεῶν πλῆρες· παρ' οὗ καὶ τοῖς ἄλλοις ἡ τῆς ἀθανασίας καὶ τῆς αἰωνίου ταὐτότητος μέθεξις.

Εἰς ταὐτὸν ἄρα τῷ θείῳ ἥκει τὸ μονοειδές, τῷ δὲ ἀθανάτῳ τὸ ἀδιάλυτον, τῷ δὲ νοητῷ τὸ ὡσαύτως ἔχον ἀνοίσομεν. Καὶ ὁρᾷς ὅπως ἕκαστα συνήρμοσται κατὰ τρόπον ἀλλήλοις ; Τὸ μὲν γὰρ διὰ τὴν ἑνάδα | τὴν πρώτην ὑπὸ τοῦ ὄντος μετεχομένην μονοειδές ἐστιν εἰκότως· εἰ γὰρ κατὰ τὸ ἓν ὁ θεός, ἑνοειδὲς δήπου τὸ θεῖον ἔσται, τὸ δὲ ἑνοειδὲς τῷ μονοειδεῖ ταὐτόν. Τὸ δὲ διὰ τὴν μίαν τῆς ζωῆς αἰτίαν ἀθάνατον ὂν καὶ ἀδιάλυτόν ἐστιν ὁμοίως· δεσμὸς γὰρ ἡ ζωὴ τῶν φύσει διαλυτῶν, ὃ καὶ ὁ Τίμαιος ἡμῖν ἐνδεικνύμενος τῷ ἀθανάτῳ τὸ διαλυτὸν ἀνθίστησιν (ἀθάνατοι μὲν γὰρ οὐκ ἐστέ, φησίν, οὔτι μὲν δὴ διαλυθήσεσθε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας)· ἔστιν ἄρα τὸ μὲν θνητὸν πᾶν διαλυτόν, τὸ δὲ ἀθάνατον ἀδιάλυτον, τὸ δὲ ἐπισκευαστὴν ἀθανασίαν ἔχον οὔτ' οὖν ἀδιάλυτον οὔτε οὖν θνητόν, κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον· ἐν μέσῳ γὰρ ὂν ἀμφοτέρων οὐδέτερόν ἐστι τῶν ἄκρων καθ' ἑκατέραν ἀντίθεσιν. Τὸ δὲ αὖ τρίτον, κατὰ τὸ πλήρωμα τῶν ὅλων νοητῶν ἱδρυμένον, ὁμοῦ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἐστί· ταὐτότητος γὰρ καὶ τῆς αἰωνίου διαμονῆς αἴτιον τὸ νοητόν ἐστι, καὶ ὁ νοῦς διὰ τοῦτο πάντως αἰώνιος. Ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἄρα καὶ ἀρχοειδεστάτων αἰτίων αἱ τριάδες αὗται καθήκουσιν, ὥσπερ δὴ καὶ περὶ τῶν ἔμπροσθεν ἐδείκνυμεν.

17-19 = *Tim.* 41 B 2-4 ‖ 21 = *Pol.* 270 A 4, cf. supra, p. 117.1 ‖ 29 ἔμπροσθεν : cf. supra, p. 112.25-113.10.

9 τῷ P : τὸ V ‖ 12 μονοειδές P : ἑνοειδές V ‖ 19 τεύξεσθε Taylor Plat. codd. : γεύσεσθε P γεύσασθε V.

<28>

[*Existence inengendrée des dieux*]

Mais nous reviendrons sur ce sujet dans la suite ; tenant donc ce sujet pour réglé, nous devons maintenant étudier en quel sens nous disons que le caractère d'inengendré appartient aux êtres divins. C'est un fait que nous affirmons que l'être pris dans sa totalité n'a pas de naissance, que dans le *Phèdre* Socrate démontre que les âmes sont inengendrées et que, supérieurs aux âmes, les dieux eux-mêmes sont établis au-dessus de la génération et de la condition de l'existence temporelle.

Comment donc définissons-nous le divin comme inengendré et en quel sens ? C'est en ce sens que le divin transcende toute génération, non seulement celle qui se produit dans une partie du temps (telle est justement celle que nous pourrions appeler la génération des choses matérielles) ni celle qui s'étend à la totalité du temps (telle est la génération des corps célestes enseignée par Timée), mais encore la génération des âmes, puisque Timée appelle l'âme, bien qu'elle soit inengendrée dans le temps, *la plus parfaite des choses engendrées* ; et il transcende aussi absolument toute division et toute distinction qui porte le caractère de l'être, car la procession des dieux se fait toujours sur le mode de l'unité, et c'est d'une manière qui sauvegarde cette unité que les inférieurs restent établis dans les degrés qui les précèdent et que les producteurs maintiennent en eux leurs produits. Donc, ce qui est sans division, sans distinction et unifié est inengendré, comme le veut le raisonnement véritable[1].

Il en résulte que, même s'il arrive que Platon dans des fictions mythiques parle de certaines naissances dans le cas des dieux, par exemple, dans le mythe de Diotime,

1. Pour cette expression, cf. Damascius, *In Parm.* II, p. 216. 12,... οὔτε ὁ μέγας Ἰάμβλιχος ... συγχωρεῖ οὔτε ὁ ἀληθὴς λόγος.

⟨κη′⟩

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰς ὕστερον· διωρισμένων δὲ τούτων, τὸ ἀγέννητον τῶν θείων νοήσωμεν οἷόν ποτε λέγομεν εἶναι. Καὶ γὰρ τὸ ὂν πᾶν γένεσιν οὐκ ἔχειν φαμέν, καὶ τὰς ψυχὰς ἀγεννήτους ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης ἀποδείκνυσι, καὶ πρὸ τούτων αὐτοὶ οἱ θεοὶ γενέσεως ὑπερίδρυνται καὶ τῆς κατὰ χρόνον ὑποστάσεως.

Πῶς οὖν ἀγέννητον τὸ θεῖον ἀφοριζόμεθα καὶ κατὰ τίνα λόγον ; Ἢ ὅτι πάσης ἐξῄρηται γενέσεως, οὐ τῆς ἐν μορίῳ τοῦ χρόνου γινομένης, οἵαν δὴ λέγοιμεν ἂν τὴν τῶν ἐνύλων γένεσιν, οὐδὲ τῆς εἰς πάντα τὸν χρόνον ἐκτεινομένης, ὁποίαν τὴν τῶν οὐρανίων σωμάτων γένεσιν ὁ Τίμαιος ὑποδείκνυσιν, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχικῆς γενέσεως, ἐπεὶ καὶ ταύτην ἀγέννητον μὲν κατὰ χρόνον ἀρίστην δὲ τῶν γεννηθέντων ὁ Τίμαιος ἀποκαλεῖ, καὶ πάσης ἁπλῶς διαιρέσεως καὶ διακρίσεως οὐσιώδους· ἡ γὰρ τῶν θεῶν πρόοδος καθ' ἕνωσίν ἐστιν ἀεί, τῶν δευτέρων ἑνοειδῶς ἐν τοῖς πρὸ ἑαυτῶν ἱδρυμένων καὶ τῶν παραγόντων ἐν αὑτοῖς τὰ παραγόμενα συνεχόντων. Τὸ τοίνυν ἀδιαίρετον καὶ ἀδιάκριτον καὶ ἡνωμένον ἀγέννητόν ἐστιν, ὡς ὁ ἀληθὴς λόγος.

Ὥστε καὶ εἴ τινες γενέσεις ἐπὶ θεῶν ἐν μυθικοῖς πλάσμασιν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος λέγοιντο, καθάπερ ἐν τῷ μύθῳ

2 εἰς ὕστερον : cf. infra, III capp. 5 et 12-14 ‖ 4 cf. *Tim.* 27 D 6 ‖ 4-5 cf. *Phaedr.* 245 C 7-D 3 ‖ 12-13 cf. *Tim.* 41 A 7-B 6 ‖ 14-15 = *Tim.* 37 A 2.

1 κη′ nos : om. PV ‖ 4 ἔχειν V : ἔχει P ‖ 6 γενέσεως nos : γενέσεων PV ‖ 9 μορίῳ V : μωρία P ‖ 18 πρὸ ἑαυτῶν nos : πρὸς αὐτῶν V πρὸ αὐτῶν P ‖ ἱδρυμένων P : ἱδρυμένοις V ‖ 20 ὁ P : om. V.

s'il célèbre la naissance d'Aphrodite et celle d'Érôs *engendré le jour de la fête en l'honneur de la naissance d'Aphrodite*, il ne faut pas oublier de quelle manière ces mythes sont racontés et qu'ils sont composés en vue de donner une indication sous le voile du symbole, et que les mythes, à mots couverts, dénomment naissance l'indicible révélation de l'effet à partir de sa cause[1]. Les écrits Orphiques, en effet, nomment *Chronos* la cause toute première[2] pour identifier la causalité avec la temporalité — et encore pour d'autres raisons —, et la procession qui est celle des dieux, parce qu'elle procède de la plus parfaite des causes, ils la dénomment au sens propre une *génération selon le temps* ; il convenait donc que Platon, quand il recourt au mythe, composât des récits de cette sorte à la manière des théologiens, au contraire, quand il use de la méthode dialectique[3] et quand il se livre à la recherche et à l'exposé en matière théologique sur le mode intellectuel et non plus mystique, il convenait qu'il célébrât le caractère inengendré qui appartient aux dieux. C'est un fait que, en premier lieu, les dieux ont établi en eux le modèle de la non-génération, qu'en deuxième lieu, la nature de l'intellect et, en dessous d'elle, celle de l'âme sont inengendrées, qu'en tout dernier lieu, même les corps présentent l'apparence d'une puissance inengendrée, ce que voyant certains successeurs de Platon ont déclaré, brutalement, que l'univers est inengendré.

Les dieux sont donc inengendrés, et en eux il y a une hiérarchie de processions premières, intermédiaires et ultimes, il y a des puissances supérieures et des puissances inférieures, du côté des causes il y a des embrassements qui ramènent à l'unité, du côté des effets, des engendrements qui dispersent dans le multiple ; tout cela coexiste ensemble, mais le mode de ces existences diffère, les uns, parce qu'ils peuvent remplir les autres, préexistent aux êtres inférieurs, les autres, parce qu'ils sont remplis, désirent ce qui est plus parfait qu'eux et, recevant une part de leur puissance, trouvent leur propre

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 163.

τῆς Διοτίμας ἡ τῆς Ἀφροδίτης γένεσις ὕμνηται καὶ τοῦ Ἔρωτος ἐν γενεθλίοις Ἀφροδίτης ἀπογεννωμένου, δεῖ μὴ λανθάνειν ὅπως τὰ τοιαῦτα λέγεται, καὶ ὡς ἐνδείξεως ἕνεκα συμβολικῆς ταῦτα σύγκειται, καὶ διότι τὴν ἀπὸ τῶν αἰτίων | ἄρρητον ἔκφανσιν ἐπικρυπτόμενοι γένεσιν οἱ μῦθοι καλοῦσιν. Τοῖς μὲν γὰρ Ὀρφικοῖς καὶ διὰ τοῦτο τὸ πρώτιστον αἴτιον Χρόνος προσείρηται — καὶ γὰρ αὖ δι' ἄλλας αἰτίας — ἵνα τὸ κατ' αἰτίαν τῷ κατὰ χρόνον ᾖ ταὐτόν, καὶ ἡ πρόοδος ἡ τῶν θεῶν ἀπ' αἰτίας προϊοῦσα τῆς ἀρίστης κατὰ χρόνον γένεσις κυρίως ἐπονομάζεται· Πλάτωνι δὲ ἄρα μυθολογοῦντι μὲν τὰ τοιαῦτα πλάττειν ἑπομένως τοῖς θεολόγοις ἥρμοζε, διαλεκτικευομένῳ δὲ καὶ νοερῶς ἀλλ' οὐ μυστικῶς τὰ θεῖα ζητοῦντι καὶ ἀφηγουμένῳ τὸ ἀγέννητον ὑμνεῖν τὸ τῶν θεῶν· πρώτως γὰρ οἱ θεοὶ τῆς ἀγεννησίας ἐν αὐτοῖς ἱδρύσαντο τὸ παράδειγμα, δευτέρως δὲ ἡ νοερὰ φύσις ἀγέννητος καὶ μετὰ ταύτην ἡ ψυχικὴ σύστασις, ἔσχατον δὲ ἴνδαλμα κἀν τοῖς σώμασίν ἐστι τῆς ἀγεννήτου δυνάμεως, ὃ καὶ τῶν μετὰ Πλάτωνά τινες συνιδόντες ἀγέννητον ἀδιορίστως ἀποφαίνονται τὸν ὅλον οὐρανόν.

Ἀγέννητοι μὲν οὖν οἱ θεοί, τάξις δέ ἐστιν ἐν αὐτοῖς πρώτων τε καὶ μέσων καὶ τελευταίων προόδων, καὶ ὑπεροχαὶ δυνάμεων καὶ ὑφέσεις, καὶ τῶν μὲν αἰτίων ἑνοειδεῖς περιλήψεις, τῶν δὲ αἰτιατῶν ἀπογεννήσεις πολυειδεῖς· καὶ πάντα μὲν συνυφέστηκεν ἐν ἀλλήλοις, ὁ δὲ τῆς ὑποστάσεως τρόπος ἐξήλλακται, καὶ τὰ μὲν ὡς πληροῦντα προϋπάρχει τῶν δευτέρων, τὰ δὲ ὡς πληρούμενα τῶν τελειοτέρων ἐφίεται, καὶ μεταλαμβάνοντα τῆς δυνάμεως αὐτῶν γεννη-

1-2 cf. *Symp.* 203 B 2-C 4 ‖ 6-11 cf. *Orph. fr.*, 68 Kern = *In Crat.* CXV ‖ 19 τινες : cf. Arist., *De caelo* I, capp. 10 et 12.

1 ὕμνηται P[x] : ὕμνησις PV ‖ 4 τὴν P : om. V ‖ 9 αἰτίας V : αἰτία P ‖ 23 ὑφέσεις P : ἐφέσεις V.

perfection dans le fait qu'ils deviennent capables d'engendrer ceux qui les suivent et de porter leur existence à la perfection.

Maintenant donc, les yeux fixés sur ce qui précède, nous pouvons expliquer ce que l'on veut dire dans les mythes lorsqu'on parle des causes paternelles et des puissances de fécondité maternelles[1]. En effet, dans tous les cas, nous pouvons poser que la cause de l'élément supérieur et plus marqué par le caractère de l'Un dans un être, est paternelle[2] et nous pouvons dire que la cause de l'élément inférieur et plus particulier préexiste en qualité de mère ; car, chez les dieux, le père est analogue à la monade et à la cause de la limite, et la mère, à la dyade et à la puissance sans limite qui peut engendrer les êtres. Mais toujours pour Platon ce qui est paternel a une forme unique, est établi à un niveau bien supérieur à celui de ceux qui procèdent de lui et préexiste à ses enfants dans la situation de ce qui est désirable ; en revanche, ce qui est maternel apparaît sous deux formes, et dans les mythes il est présenté tantôt comme supérieur à ses progénitures tantôt comme inférieur à elles dans son essence, par exemple, dans le *Banquet*, où le mythe raconte que Pauvreté est mère d'Érôs. Et cette manière de s'exprimer se rencontre non seulement dans les fictions mythiques mais aussi dans les traités philosophiques relatifs aux êtres, par exemple dans le *Timée :* car, dans ce dialogue, Platon dénomme *père*, le réel et *mère* et *nourrice du nouveau-né*, la matière. Ainsi, les puissances qui mettent au monde et portent à leur perfection les êtres inférieurs, qui leur procurent la vie et qui causent les distinctions de ces êtres entre eux, sont des mères établies au-dessus de ce qu'elles produisent ; mais on appelle aussi mères ces puissances qui reçoivent ce qui procède, qui multiplient leurs actions et étendent la part inférieure de leurs progénitures.

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 163.

2. Dans les *Et. theol.*, Proclus consacre les propositions 151 et 157 aux causes paternelles, il ne dit rien des causes maternelles. Voir aussi *In Crat.* XCVIII, p. 48.1-12.

τικὰ τῶν μεθ' ἑαυτὰ καὶ τελεσιουργὰ τῆς ὑπάρξεως αὐτῶν ἀποτελεῖται.

Πρὸς ταῦτα τοίνυν ἀποβλέποντες καὶ ⟨τὰς⟩ πατρικὰς αἰτίας τῶν μύθων καὶ τὰς γονίμους τῶν μητέρων δυνάμεις ἐξηγησόμεθα. Πανταχοῦ γὰρ δὴ τὸ μὲν τῆς κρείττονος καὶ ἑνοειδεστέρας φύσεως αἴτιον πατρικὸν [καὶ] ὑποθησόμεθα, τὸ δὲ τῆς καταδεεστέρας καὶ μερικωτέρας ἐν μητρὸς τάξει προϋπάρχειν φήσομεν· ἀνάλογον γὰρ μονάδι μὲν καὶ τῇ τοῦ πέρατος αἰτίᾳ παρὰ τοῖς θεοῖς ὁ πατήρ, δυάδι δὲ καὶ τῇ ἀπείρῳ δυνάμει τῇ γεννητικῇ τῶν ὄντων ἡ μήτηρ. Ἀλλὰ τὸ μὲν πατρικὸν μονοειδὲς ἀεὶ παρὰ Πλάτωνι καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ προϊόντων ὑψηλότερον ἵδρυται καὶ ἐν ἐφετοῦ μοίρᾳ τῶν τικτομένων προϋφέστηκε, τὸ δὲ αὖ μητρικὸν δυοειδὲς καὶ ποτὲ μὲν ὡς κρεῖττον τῶν γεννημάτων ποτὲ δὲ ὡς ὑφειμένον κατὰ τὴν οὐσίαν ἐν τοῖς μύθοις προτείνεται, καθάπερ ἐν Συμποσίῳ τὴν Πενίαν τοῦ Ἔρωτος μητέρα λέγουσι· καὶ οὐκ ἐν | τοῖς μυθικοῖς πλάσμασι μόνον ἀλλὰ κἂν τῇ φιλοσόφῳ θεωρίᾳ τῶν ὄντων ὥσπερ ἐν Τιμαίῳ γέγραπται· καὶ γὰρ ἐκεῖ τὸ μὲν ὂν πατέρα τὴν δὲ ὕλην μητέρα καὶ τιθήνην ἐπονομάζει τῆς γενέσεως. Αἱ μὲν οὖν γόνιμοι καὶ τελεσιουργοὶ τῶν δευτέρων δυνάμεις καὶ ζωῆς χορηγοὶ καὶ διακρίσεως αἴτιοι μητέρες εἰσὶν ὑπεριδρυμέναι τῶν παραγομένων ἀφ' ἑαυτῶν· αἱ δὲ ὑποδεχόμεναι τὰ προϊόντα καὶ πολλαπλασιάζουσαι τὰς ἐνεργείας αὐτῶν καὶ ἐκτείνουσαι [καὶ] τὴν χείρονα μοῖραν τῶν ἀπογεννηθέντων ἀποκαλοῦνται [δὲ] καὶ αὗται μητέρες.

15-16 cf. *Symp.* 203 B 6 ‖ 19-20 = *Tim.* 50 D 3 et 52 D 4-5.

3 in mg. κθ' V ‖ τὰς addidimus ‖ 5 ἐξηγησόμεθα nos : ἐξηγησάμεθα PV ‖ 6 πατρικὸν P : πνευματικὸν V ‖ καὶ del. Px ‖ 11 πλάτωνι P : τῷ πλάτωνι V ‖ 24 πολλαπλασιάζουσαι Px : πολλαπλησιάζουσαι PV ‖ 25 καὶ seclusimus ‖ 26 δὲ seclusimus.

D'un autre côté, les dieux engendrés par ces types de causes paternelles et maternelles, tantôt procèdent comme des unités de leurs principes propres et sont remplies par les deux à la fois, tantôt maintiennent le lien entre ces deux causes et, placés entre elles, ils font passer[1] les dons des pères dans le sein des mères et orientent les réceptacles maternels vers les causes primordiales qui peuvent les remplir. Quant à ceux qui reçoivent l'existence des deux principes antécédents à leur génération, les uns ressemblent au principe paternel, et les classes divines qu'ils forment sont créatrices, protectrices et conservatrices (car créer, conserver, protéger convient à la cause de la limite) ; les autres ressemblent au principe maternel, et ils sont féconds, vivifiants, producteurs du mouvement, du pullulement des puissances, de la diversification et des processions, car tous sont des rejetons de l'infinitude et de la multiplicité toute première.

29

[*Les noms divins*]

En voilà donc assez au sujet de l'existence inengendrée des dieux ; il reste, je pense, à dire aussi un mot au sujet des noms des êtres divins[2].

De fait, dans le *Cratyle*, c'est tout spécialement à propos des êtres divins que Socrate estime devoir montrer que les noms ont été correctement établis[3] ; quant à Parménide, dans la première hypothèse, de même qu'il nie de l'Un tous les autres objets de connaissance et toutes les sortes de connaissance, de la même façon il nie aussi de lui le *nom* et la *description*, tandis

1. Le verbe διαπορθμεύειν est platonicien, *Symp.* 202 E 3, mais nous savons par Proclus que les *Or. Chald.*, p. 40 et 44, attribuent aux ἴυγγες le διαπόρθμιον ὄνομα (*In Alc.*, p. 150.12) et la διαπόρθμιος δύναμις (*In Parm.* VII, col. 1199.36). Les ἴυγγες constituent la première triade des dieux intelligibles-intellectifs (cf. *supra*, p. LXV-LXVI). Voir aussi Lewy, p. 133, n. 254. Il y a donc probablement ici une allusion à ces dieux-là.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 164.

Τὰ δὲ αὖ γεννήματα τῶν τοιούτων αἰτίων, ὁτὲ μὲν καθ' ἕνωσιν ἀπὸ τῶν οἰκείων πρόεισιν ἀρχῶν καὶ πληροῦται παρ' ἀμφοῖν, ὁτὲ δὲ συνέχει τὸν σύνδεσμον αὐτῶν ἐν μέσῳ τεταγμένα καὶ διαπορθμεύοντα τὰς τῶν πατέρων δόσεις ἐπὶ τοὺς μητρικοὺς κόλπους καὶ ἐπιστρέφοντα τὰς αὐτῶν ὑποδοχὰς εἰς τὰς τῶν πρωτουργῶν αἰτίων ἀποπληρώσεις· τῶν δὲ ὑφισταμένων ἀπὸ τῶν διττῶν ἀρχῶν ⟨τῶν⟩ προϋπαρχουσῶν τῆς ἀπογεννήσεως, τὰ μὲν πρὸς τὴν πατρικὴν ἀφομοιοῦται καὶ ἔστι ποιητικὰ ⟨καὶ⟩ φρουρητικὰ καὶ συνεκτικὰ τὰ τοιαῦτα γένη τῶν θεῶν (καὶ γὰρ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ συνέχειν καὶ τὸ φρουρεῖν τῇ τοῦ πέρατος αἰτίᾳ προσήκει), τὰ δὲ πρὸς τὴν μητρικὴν καὶ ἔστι γόνιμα καὶ ζωοποιὰ καὶ κινήσεως χορηγὰ καὶ πολλαπλασιασμοῦ τῶν δυνάμεων καὶ ποικιλίας καὶ προόδων· ἅπαντα γὰρ ταῦτα τῆς ἀπειρίας ἐστὶν ἔκγονα καὶ τοῦ πρωτίστου πλήθους.

κθ′

Περὶ μὲν οὖν τῆς ἀγεννήτου τῶν θεῶν ὑπάρξεως καὶ ταῦτα ἱκανά· λείπεται δέ, οἶμαι, καὶ περὶ τῶν ὀνομάτων τῶν θείων εἰπεῖν.

Καὶ γὰρ ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης τὴν ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων ἐν τοῖς θείοις διαφερόντως ἐκφαίνειν ἀξιοῖ· καὶ ὁ Παρμενίδης κατὰ μὲν τὴν πρώτην ὑπόθεσιν, ὥσπερ τἆλλα πάντα γνωστὰ καὶ τὰς γνώσεις ἁπάσας, οὕτω δὴ καὶ *τὸ ὄνομα καὶ τὸν λόγον* ἀποφάσκει τοῦ ἑνός·

20-21 cf. *Crat.* 397 C 4-6 || 24 = *Parm.* 142 A 3.

2 πληροῦται P : πληροῦνται V || 5 μητρικοὺς P : πατρικοὺς V || 7 τῶν addidimus || 8 τῆς ἀπογεννήσεως nos : ἀπὸ τῆς γενέσεως PV || πρὸς V : ὡς P || 9 καὶ[2] addidimus || 12 πρὸς V : ὡς P || 15 ἐστὶν P : om. V || 16 κθ′ P : λ′ V.

que dans la deuxième hypothèse, en plus de tout le reste, il établit aussi qu'il y a une *description* et un *nom* pour l'un de cette hypothèse.

Donc, pour le dire en bref, parmi les noms ceux qui sont du tout premier degré, tout à fait propres et réellement divins, doivent être considérés comme établis au niveau des dieux eux-mêmes ; ceux qui sont du deuxième degré et qui existent au niveau de l'intellect comme des similitudes des noms du premier degré, il faut dire qu'ils ont un statut démonique ; ceux qui enfin sont *au troisième degré en dessous de la vérité*[1] et qui sont produits au niveau du discours en recevant à cet ultime niveau une apparence des êtres divins, nous dirons qu'ils sont révélés par les spécialistes agissant tantôt sous une inspiration divine tantôt de manière intellective et mettant au jour des images mobiles de leurs visions intérieures[2]. Car, de même que l'intellect démiurgique fait venir à l'existence dans la matière des apparences des formes toutes premières qu'il contient, produit des images temporelles des êtres éternels, des images divisibles des êtres indivisibles et des êtres réellement êtres des images qui ont la consistance de l'ombre, de la même manière, je pense, notre connaissance scientifique elle aussi, qui prend pour modèle l'activité productrice de l'intellect, fabrique au moyen du discours des similitudes de toutes les autres réalités et en particulier des dieux eux-mêmes : en eux, ce qui est sans complexité elle le représente par du complexe, ce qui est simple, par du divers, ce qui est unifié, par de la multiplicité. Puisqu'elle produit les noms de cette manière-là, notre connaissance scientifique les présente à cet ultime niveau comme des images des êtres divins ; en effet, elle produit chaque nom comme une statue des dieux[3], et de même que la théurgie, par de certains signes symboliques, invoque la bonté généreuse des dieux en vue de l'illumination de statues confectionnées artificiellement[4], de même aussi la connaissance intellective

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 164.

κατὰ δὲ τὴν δευτέραν ἐφ' ἅπασι τοῖς ἄλλοις καὶ ὅτι λόγος ἐστὶ τοῦ ἑνὸς τούτου ⟨καὶ⟩ ὄνομα δείκνυσιν.

Ἵν' οὖν συλλήβδην εἴπωμεν, τὰ μὲν πρώτιστα καὶ κυριώτατα καὶ ὄντως θεῖα τῶν ὀνομάτων ἐν αὐτοῖς ὑποθετέον ἱδρῦσθαι τοῖς θεοῖς· τὰ δὲ δεύτερα καὶ τούτων ὁμοιώματα νοερῶς ὑφεστηκότα τῆς δαιμονίας μοίρας εἶναι λεκτέον· τὰ δ' αὖ τρίτα μὲν ἀπὸ τῆς ἀληθείας λογικῶς δὲ πλαττόμενα καὶ τῶν θείων ἔμφασιν ἐσχάτως καταδεχόμενα παρὰ τῶν ἐπιστημόνων ἐκφαίνεσθαι φήσομεν, ὁτὲ μὲν ἐνθέως ὁτὲ δὲ νοερῶς ἐνεργούντων καὶ τῶν ἔνδον θεαμάτων εἰκόνας ἐν κινήσει φερομένας ἀπογεννώντων. Ὡς γὰρ ὁ νοῦς ὁ δημιουργικὸς τῶν ἐν αὐτῷ πρωτίστων εἰδῶν περὶ τὴν ὕλην ἐμφάσεις ὑφίστησι, καὶ τῶν αἰωνίων ἔγχρονα καὶ τῶν ἀμερίστων μεριστὰ καὶ οἷον ἐσκιαγραφημένα τῶν ἀληθινῶς ὄντων εἴδωλα παράγει, κατὰ τὸν αὐτόν, οἶμαι, | τρόπον καὶ ἡ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη τὴν νοερὰν ἀποτυπουμένη ποίησιν διὰ λόγου δημιουργεῖ τῶν τε ἄλλων πραγμάτων ὁμοιώματα καὶ δὴ καὶ αὐτῶν τῶν θεῶν, τὸ μὲν ἀσύνθετον αὐτῶν διὰ συνθέσεως τὸ δὲ ἁπλοῦν διὰ ποικιλίας τὸ δὲ ἡνωμένον διὰ πλήθους ἀπεικάζουσα. Καὶ οὕτω δὴ τὰ ὀνόματα πλάττουσα τῶν θείων εἰκόνας ἐσχάτως ἐπιδείκνυσιν· ἕκαστον γὰρ ὄνομα καθάπερ ἄγαλμα τῶν θεῶν ἀπογεννᾷ· καὶ ὥσπερ ἡ θεουργία διὰ δή τινων συμβόλων εἰς τὴν τῶν τεχνητῶν ἀγαλμάτων ἔλλαμψιν προκαλεῖται τὴν τῶν θεῶν ἄφθονον ἀγαθότητα, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ ἡ νοερὰ τῶν θείων ἐπιστήμη συνθέσεσι

2 = *Parm.* 155 D 8 ‖ 7 = *Resp.*, X 597 E 7.

1 κατὰ P : καὶ τὰ V ‖ 2 καὶ add. o² : om. PV ‖ 8 ἔμφασιν ἐσχάτως V : ἐσχάτην ἔμφασιν P ‖ 19 ἀσύνθετον P : σύνθετον V ‖ 23 ὥσπερ P : om. V ‖ 26 κατὰ P : καὶ V.

relative aux êtres divins, par des compositions et des divisions de sons articulés, révèle l'être caché des dieux.

C'est donc à juste titre que Socrate dans le *Philèbe* dit qu'il va jusqu'à éprouver *pour les noms des dieux une crainte qui passe toute limite*, en raison de son respect à leur égard[1]. Car, il faut révérer même les échos les plus dégradés qui nous parviennent des dieux et, par cette vénération, s'établir au niveau de leurs modèles du tout premier degré.

Tel est au sujet des noms divins, pour le moment du moins, ce qu'il suffira que sachent ceux qui veulent comprendre la théologie de Platon ; nous donnerons des précisions sur les noms en question lorsque nous traiterons des puissances particulières[2].

1. A l'exemple de Socrate, on doit vénérer les noms divins, cf. Julien, *Or.* VII, 236 D-237 B, et Damascius, *In Phil.* § 24.

2. Ce renvoi ne vise pas nécessairement les parties perdues de la *Théol. plat.*, cf. Introduction, *supra*, p. LXIV-LXV ; il y a déjà des étymologies de noms divins dans les livres III à VI.

καὶ διαιρέσεσι τῶν ἤχων ἐκφαίνει τὴν ἀποκεκρυμμένην οὐσίαν τῶν θεῶν.

Εἰκότως ἄρα καὶ ὁ ἐν τῷ Φιλήβῳ Σωκράτης περὶ τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα πέρα τοῦ μεγίστου φόβου τῆς περὶ αὐτὰ χάριν εὐλαβείας ἐλαύνειν φησί. Δεῖ γὰρ καὶ τὰ ἔσχατα τῶν θεῶν ἀπηχήματα σεμνύνειν καὶ σεβομένους καὶ ταῦτα τοῖς πρωτίστοις αὐτῶν ἐνιδρύεσθαι παραδείγμασι.

Τοσαῦτα καὶ περὶ τῶν θείων ὀνομάτων ὥς γε πρὸς τὸ παρὸν ἐξαρκέσει τοῖς τῆς τοῦ Πλάτωνος θεολογίας ἀντιλήψεσθαι μέλλουσι· τὸ δὲ ἀκριβὲς περὶ τῶν αὐτῶν ἀποδώσομεν ὁπότε περὶ τῶν μερικῶν δυνάμεων τὸν λόγον προάγωμεν.

3-4 = *Phil.* 12 C 1-3.

2 τῶν P : om. V ‖ 3 τῷ P : τῇ V ‖ 5 ἐλαύνειν fn : ἐλαύνει PV ‖ 10 τοῖς τῆς z : τοῖς P τῆς V ‖ 13 προάγωμεν P : προσάγωμεν V ‖ Subscr. τέλος τοῦ α' βιβλίου P : om. V

Scholia codicum Parisini et Vaticani

Ea scholia marginalia quae scribarum manu scripta sunt recepimus, omnino neglex imus annotationes possessorum et lectorum.

P (f. 115r), ad p. 6.18 :
τῷ Πλάτωνι.

V (f. 253r), ad p. 88.21-22 :
ση(μείωσαι) περὶ τοῦ ἀρίστου τῶν θεῶν.

V (f. 253v), ad p. 89.12 :
ὁρᾷς ὅτι τὸν τῶν αἰσθητῶν δημιουργὸν πάντων μετὰ τὰ νοητὰ τάττει, ἀκολουθῶν κἀνταῦθα ἑαυτῷ καὶ τοῖς λοιποῖς θεολόγοις τῶν Ἑλλήνων πλὴν Ἀριστοτέλους.

V (f. 255v), ad p. 93.3 ss. :
τί τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἐν τοῖς θεοῖς.

V (f. 256r), ad p. 93.9-12 :
ἐντεῦθεν δῆλον ὅπως ἐλέγετο ἔμπροσθεν (cf. supra, p. 90.24) τὸ κατὰ χρόνον ἐνεργεῖν τὴν ψυχήν.

V (f. 258v), ad p. 97.11-17 :
ἔστι τὸ λεγόμενον, οἶμαι, τοιοῦτον · ἐπειδὴ γὰρ αἱ προτάσεις καθ' ἃς ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα ἐξ ὅρων εἰσίν · οἱ δὲ ὅροι, ὡς ἐν τῷ Περὶ ἑρμηνείας (cf. Arist. *De Interpr.* 1, 16 a 11-13) λέγεται, οὔτε ἀληθεῖς εἰσὶ οὔτε ψευδεῖς, μεταξὺ ἄρα εἰσὶ ψεύδους καὶ (nos : ἢ V) ἀληθείας · ὥστε τρόπον τινὰ τῷ ἐναντίῳ συμπέφυρται ὁ ἀληθὴς λόγος, οἱ γὰρ ὅροι ἐξ ὧν ἐστὶ συμπεπλεγμένοι εἰσί πως τῷ ψεύδει · εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ἁπλῶς ἀληθὴς ἀλλὰ πῇ καὶ πῶς ἀληθής, τῆς γὰρ ἁπλῶς ἀληθείας τὰ τοιαῦτα μόρια ἤγουν οἱ ὅροι ἄδεκτά εἰσιν.

P (f. 137 v), ad p. 104.3 :
τί τὸ τέλειον.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

Page 1.

2. Un κεφάλαιον est un sommaire des matières principales contenues dans un chapitre. C'est une courte phrase exprimant aussi fidèlement que possible le contenu du texte, les thèses établies, les principes mis en jeu, les sources utilisées, la méthode suivie. Les κεφάλαια en général ont été étudiés par H. Mutschmann, *Inhaltsangabe und Kapitelüberschrift im antiken Buch*, dans *Hermes* 46, 1911, 93-107 (et ajouter la note de R. Laqueur, *ibid.*, p. 184, n. 2), R. Friderici, *De librorum antiquorum capitum divisione atque summariis*, Diss. Marburg 1911, et G. Zuntz, *The Ancestry of the Harklean New Testament* (The British Academy, Suppl. Papers No. VII), London [1945], p. 80-82. Mutschmann (*loc. cit.*, p. 102) a distingué quatre types de κεφάλαια : 1) ceux qui commencent par un pronom interrogatif, τίς, πόσα, πῶς, ποσαχῶς ; 2) ceux qui commencent par ὅτι ou ὡς ; 3) ceux du type περὶ +gén. ; 4) ceux constitués par une expression au nominatif. Dans les κεφάλαια du livre I de la *Théol. plat.*, tous ces types sont représentés.

Les exemples les plus anciens de traités munis de κεφάλαια sont le livre III des *Histoires* de Polybe, la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile, l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, les *Nuits Attiques* d'Aulu Gelle. Pline, dans sa préface, nous dit que son intention, en munissant l'ouvrage de κεφάλαια, est de faciliter la consultation, *ut quisque desiderabit aliquid, id tantum quaerat et sciat quo loco inueniat* (I, 33). Dans l'école néoplatonicienne, on sait que Porphyre, en éditant les *Ennéades* de Plotin, y avait ajouté des κεφάλαια aujourd'hui perdus (cf. *V. Plot.* 5. 62 et 26.33 ss.). Les différents traités qui constituent la Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων de Jamblique sont accompagnés de κεφάλαια, et nous constatons que ceux du *De comm. math. scientia* sont cités comme autorité par Syrianus, *In met.*, p. 101.29-102.25.

3. Σκοπός : terme scolaire. L'examen du « but » est la manière habituelle de commencer un traité dans les écoles ; pour Proclus, cf. *In Tim.* I, p. 1.18, *In Parm.* I, col. 630.22, *In Alc.*, p. 7.11, *In Eucl.*, p. 70.19.

4. Dans le chap. 4, il s'agit des modes d'exposition de la théologie (τρόποι θεολογικοί) et non des « modèles » théologiques (τύποι θεολογικοί) de *Rép.* II, 379 A 5-6, dont il sera question aux chap. 17 à 21.

Page 2.

2. Dans la classification des dialogues de Platon selon Thrasylle, citée par Diogène Laërce III 58, le *Parménide* est ainsi catalogué : Παρμενίδης ἢ περὶ ἰδεῶν, λογικός.

Page 5.

2. Cf. *supra*, p. XXI et p. LI. Dans l'*In Parm.* IV, col. 872.18-32, Proclus mentionne une explication due à son élève, Périclès, du passage difficile 131 D 7-E 2. Il est remarquable que Proclus estime devoir utiliser l'opinion de son disciple dans son commentaire. Cela prouve que Périclès avait apporté une contribution de valeur à l'exégèse du *Parménide* et explique pourquoi Proclus lui a ensuite adressé la dédicace de la *Théol. plat.*

3. Même formule pour Asclépiodote, le dédicataire de l'*In Parm.* (I, col. 618.18).

4. Sur les moyens dont se servent les dieux pour accomplir ici-bas leurs volontés, cf. *In Remp.* II, p. 118.8-23 ; en particulier, ils envoient dans le monde des ψυχαὶ ἀγγελικαί, c'est-à-dire des « âmes messagères des dieux ». La même expression : κατὰ τὴν τῶν κρειττόνων ἀγαθοειδῆ βούλησιν, se rencontre dans *In Remp.* II, p. 123.18.

5. La philosophie a fait comme le philosophe : elle s'est retirée en elle-même. Sur cette notion, cf. A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954, p. 58 ss.

6. La μυσταγωγία περὶ τῶν θείων, qui désigne la théologie de Platon, est identifiée ici à une statue de culte sur son socle, dressée au chœur d'un sanctuaire. Cette expression revient *infra*, p. 6.12, 24.12, 25.27 (Ὀρφικὴ μυσταγωγία), p. 32.4, 41.5-6, 81.9. Dans l'*In Parm.* II, col. 730.38, ce sont les Idées platoniciennes en général qui sont ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβηκότα.

Page 6.

2. Nous avons gardé le texte des mss, en sous-entendant ἐν (cf. Kühner-Gerth I, § 426.2, p. 445 : p. ex. Aristoph., *Pl.* 1013 μυστηρίοις) et en comprenant ἁγίοις ἱεροῖς comme signifiant « au cours des saintes célébrations » ; si l'on comprenait ἁγίοις ἱεροῖς dans le sens de « temples sacrés » (cf. Plot. I 6 (1), 8.2-3 : κάλλος ἀμήχανον οἷον ἔνδον ἐν ἁγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προϊὸν εἰς τὸ ἔξω), il faudrait ajouter ἐν après οἷον.

3. Plotin le premier avait fait profession de n'être qu'un exégète de Platon, *Enn.* V 1 (10), 8.12.

4. Pour « Plotin l'Égyptien », cf. P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, p. 96-103 et 245-246, et H.-R. Schwyzer, dans P. W., s. v. *Plotinos*, Bd. XXI 1, col. 476.39 - 477.4.

Page 7.

2. Proclus présente dans ce qui précède une histoire de la tradition platonicienne, la philosophie en général (p. 5.6-16) et la théologie en particulier (p. 5.16 - 7.8). On trouve une présentation analogue chez S. Augustin, *C. Acad.* III, XVII, 37 - XIX, 42 et *Ep.* 118, 17-33 : il explique les divisions au sein de la Nouvelle Académie par la décision d'Arcésilas, successeur de Polémon comme diadoque de l'Académie, de cacher la vraie doctrine platonicienne pour éviter qu'elle ne soit corrompue par Zénon ; ce n'est qu'avec Plotin qu'elle brilla *(emicuit)* de nouveau. Sur les sources possibles d'Augustin, cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*[2], Paris 1948, p. 179-181, et A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Rech. Augustiniennes* I, Paris 1958, p. 113-148.

Le critère du véritable Platonisme est, selon Proclus dans ce texte, la doctrine de l'Un (ou du Bien), conçu comme principe premier ; c'est pourquoi le moyen Platonisme, qu'il n'ignore pas par ailleurs, est ici passé sous silence et considéré comme appartenant aux « siècles obscurs ». Il est intéressant d'autre part, de comparer à cette « histoire » du Platonisme celle que trace un aîné de Proclus, Hiéroclès, dans son ouvrage *Sur la Providence*, résumé par Photius, *Bibl.*, cod. 214, t. III, p. 129 Henry, pour qui les vrais Platoniciens sont les champions de l'accord d'Aristote avec Platon.

3. Cf. *Phaed.* 108 D 8-9. Ce lieu commun relève du genre de ceux rassemblés par O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (RGVV. VIII 1), Giessen 1909, p. 199-201 : « Der Wunder sind mehr als man erzählen kann. » Voir aussi *Évangile de S. Jean* XXI 25 : « Jésus a accompli encore bien d'autres actions. Si on les relatait en détail, le monde même ne suffirait pas, je pense, à contenir les livres qu'on en écrirait. » Sur le lieu commun suivant : posséder le savoir oblige à le transmettre, cf. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, p. 94-96 (trad. franç., Paris 1956, p. 108-109).

4. C'est une habitude de Platon, en abordant l'examen de problèmes difficiles, d'invoquer les dieux, cf. *Phil.* 25 B 8-10, *Tim.* 27 C 1 - D 1, 48 D 4 - E 2, *Critias* 106 A 3 - B 7, *Lois* IV 712 B 4 ; X 893 B 1-5, *Epin.* 980 C 4-5. Cette habitude se retrouve chez les Platoniciens qui invoquent l'exemple de Platon en citant *Tim.* 27 C : Philon, *De aet. mundi* 1, VI, p. 72. 1-7 Cohn-Reiter ; Numénius, fr. 20, p. 137. 26-28 Leemans ; Plotin, IV 9 (8), 4. 6-7, V 1 (10), 6. 9-12 ; Jamblique, *V. Pyth.* 1,1, p. 5.4-9 Deubner; Alexandre de Lycopolis, *C. Manich.* V, p. 9. 15-16 Brinkmann; S. Augustin, *Conf.* XI, XXII, 28 ; Proclus, *In Parm.* I, col. 617. 1 ss., *In Tim.* I, p. 214. 26-216. 18, *De dec. dub.* § 10. 1-2, *Théol. plat.* III 1, p. 118. 29-31 Portus ; Ps. Denys, *De div. nom.* III 1, P. G. 3, col. 680 D ; Boèce, *Cons. phil.* III, pr. 9, 11, et cf.

H. P. Esser, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker* (Diss. Köln 1967), p. 21.

Page 8.

2. Ici ἑστία a son sens premier, l'autel domestique autour duquel se réunit la famille, d'où un premier sens dérivé, famille spirituelle ou école, cf. *infra*, p. 31.10 ; l'autel est aussi le centre de la maison, d'où un second sens dérivé, foyer ou fondement de telle ou telle réalité, cf. *infra*, p. 104.17.

4. Dans son traité *De diis et mundo*, Saloustios lui aussi consacre les chap. 1 et 2 à préciser les qualités requises de l'auditeur et la nature des enseignements. Il marque aussi le rapport entre les deux : ἵνα ὅμοιόν τι ἔχωσι (*scil.* les auditeurs) τοῖς λόγοις, p. 1.3-4 Nock avec les notes p. XL-XLIII. Chez Proclus, le texte parallèle le plus précis se trouve dans l'*In Parm.* IV, col. 926.7-928.27, où sont examinées les qualités que doivent présenter l'auditeur et le professeur. L'exposé est un commentaire détaillé de *Parm.* 133 B 4 - C 1, qui se divise en trois parties. 1) Qualités de l'auditeur : εὐφυΐα (926.9-16), ἐμπειρία (926.16-927.14), c'est-à-dire connaissance des mathématiques, de la physique et de la logique, προθυμία (927.14-20). Ces trois qualités sont ensuite assimilées à la triade, πίστις, ἀλήθεια, ἔρως (927.21-35). 2) Qualités du professeur (927.35-928.9). 3) Leurs modèles : Parménide et Socrate (928.9-27). Proclus revient sur cette question plus loin, col. 976.4-24.

Page 9.

4. Proclus énumère ici quatre modes de transmission de la théologie : par des symboles, par des images, d'une manière catégorique, par des démonstrations, qui correspondent aux quatres modes de discours théologiques employés par Platon, énumérés *infra*, au chap. 4 :
διὰ συμβόλων = συμβολικῶς, p. 17.21, 19.3, 20.2 et 6,
δι' εἰκόνων = ἀπὸ τῶν εἰκόνων, p. 17.22, 19.10-11, 20.3 et 8,
ἀποφαντικώτερον = ἐνθεαστικῶς, p. 17.20, 18.2, 20.5 et 13,
δι' ἀποδείξεων = διαλεκτικῶς, p. 17.20, 18.14, 20.3 et 19.

Page 10.

1. Autrement dit, expliquer Platon par Platon : application du célèbre principe d'exégèse formulé par Aristarque, expliquer Homère par Homère, cf. A. Roemer und E. Belzner, *Die Homerexegese Aristarchs in ihren Grundzügen*, Paderborn 1924, p. 16, 131-136, 179-181, et repris par Porphyre, cf. *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae* coll. H. Schrader, I, Leipzig 1880, p. 297.16-17 : ἀξιῶν δὲ ἐγὼ Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν, αὐτὸν ἐξηγούμενον ἑαυτὸν ὑπεδείκνυον. Pour la question des apocryphes platoniciens, cf. *infra*, p. 23, n. 3.

2. Application au domaine moral d'une prescription d'origine religieuse. Même utilisation du texte de Platon chez Porphyre, *Ad Marc.* 9, p. 280.4-5 ; Proclus, *In Tim.* I, p. 212.10-11 ; Ammonius, *In Cat.*, p. 6.22-24 ; Elias, *In Cat.*, p. 117.24-29 ; David, *In Cat.*, p. 29.25. Chez les chrétiens, cf. Greg. Naz., *Or. theol.* I 3, p. 4.19 - 5.1 Mason.

Page 11.

2. Dans ce paragraphe, Proclus décrit les éléments qui doivent composer la propédeutique à la théologie scientifique, à savoir l'éthique, p. 10.11-18, la logique, p. 10.18-25, la philosophie de la nature, p. 10.25-11. 4, les mathématiques, p. 11.4-7. Même programme, *In Crat.* 11, p. 11.2-17. Même doctrine chez Ammonius, *In Cat.*, p. 5.31-6.8 et 6.17-24 (qui suit probablement la Συνανάγνωσις de Proclus, cf. Elias, *In Cat.*, p. 107.24-26), Simplicius, *In Cat.*, p. 5.3 - 6.5 ; Philopon, *In Cat.*, p. 5.15-33 et 6. 3-14 ; Olympiodore, *In Cat.*, p. 8.29 - 9.13 et 9.31-10.2 ; Elias, *In Cat.*, p. 117.15 - 119.12 et 121. 5-19.

3. On retrouve ici la célèbre triade des *Or. Chald.*, foi, vérité, amour : ἔρωτι (l.13) - ἀληθείᾳ (l.17) - πειθόμενος (l.21). Cette triade a été étudiée dans le contexte des *Or. Chald.* par Lewy, p. 144, n. 289 (pour la bibliographie) et n. 291 (pour les textes anciens). Lewy a omis de citer ce texte, ainsi que celui du chap. 25, *infra*, p. 109.13 - 110.6, où Proclus s'efforce de retrouver cette triade chez Platon. Cette même triade est de nouveau alléguée en *Théol. plat.* IV 9, p. 194.1 Portus.

4. Ce fragment des *Or. Chald.* est cité par Kroll, p. 26 et Lewy, p. 128, n. 238, sous la seule forme qu'ils connaissaient, celle de l'éd. Portus : ἔρωτι... βαθεῖ κατὰ τὸ Λόγιον ἀναπλήσας τὴν ψυχήν. L'étude de la tradition manuscrite révèle que cette forme du texte résulte d'une conjecture de P^{x} (cf. *supra*, p. CXLVI), qui est passée dans tout le reste de la tradition manuscrite. La leçon véritable de l'archétype est : ἀναπλώσας τῆς ψυχῆς, la faute ἀναπλάσας de PV s'explique par le fait que le modèle de P et de V était écrit en minuscules (confusion connue de α et ω, que P[1] a immédiatement corrigée, cf. *supra*, p. CXI). En adoptant cette leçon, on aboutit à un texte obscur, puisque ἀναπλώσας se trouve dépourvu de complément d'objet direct. On est donc conduit à suspecter βαθεῖ et à y voir une corruption par iotacisme de βάθη, facilement explicable par la chute de l'article τὰ et l'attraction de ἔρωτι. C'est la raison pour laquelle nous avons corrigé le texte en écrivant : ἔρωτι... <τὰ> βάθη... ἀναπλώσας τῆς ψυχῆς. Or, l'expression τὰ τῆς ψυχῆς βάθη se retrouve chez Damascius, *In Phil.* § 180.4 : c'est la divinité qui gouverne *les profondeurs de l'âme*. De plus nous connaissons un parallèle à l'expression τὰ βάθη ἀναπλώσας τῆς ψυχῆς : c'est le fragment de vers des *Or. Chald.*, cité par Psellus (Kroll, p. 51 et Lewy, p. 169), οἰγνύσθω ψυχῆς βάθος ἄμβροτον, « que s'ouvre

la profondeur immortelle de l'âme » ; et même nous avons encore l'interprétation que Proclus donnait de ψυχῆς βάθος (*Exc. Vat.* 193.1, p. 4 Kroll) : ψυχῆς βάθος τὰς τριπλᾶς αὐτῆς γνωστικὰς δυνάμεις φησί, νοεράς, διανοητικάς (Jahn : νοητάς cod.), δοξαστικάς. Dans notre texte aussi *les profondeurs de l'âme* désignent justement les puissances dianoétiques de connaissance, puisqu'au-dessus d'elles se trouvent encore τὸ νοητὸν ὄμμα (l.18) et ἀτρεμὴς... διάνοια καὶ ζωῆς ἀτρύτου δύναμις (l.22), expressions qui pourraient venir également des *Or. Chald.*

Page 12 (suite de la note 1).

τύπων (l. 7-8) = chap. 4, p. 21.1 - 23.11 (en particulier comparer ὁ Πλάτων δογματίζει avec ὁ Πλάτων εἰσεδέξατο, p. 21.4 ; ἀποσκευάζεται revient p. 21.19). Les θεολογικοὶ τύποι sont donc ici les formes mythologiques sous lesquelles sont présentées certaines doctrines théologiques, et non pas les attributs divins tirés de la *Rép.*, comme *infra*, chap. 17-21.

2. Proclus présente ici une suite de doxographies anonymes : dieux = corps, doctrine des Stoïciens (p. 12.13-17) ; dieux = âmes, doctrine d'Anaxagore (p. 12.18-22) ; dieux = intellects, doctrine des Aristotéliciens (p. 12.23-13.5) ; dieux = une hiérarchie qui remonte jusqu'à l'Un, doctrine de Platon (p. 13.6-14.4). Ces doxographies sont mentionnées avec l'indication de leurs auteurs dans l'*In Parm.* VII, col. 1214. 7-15 : ταῦτα δὴ <τὰ> τοῖς πολλοῖς τῶν ἐξηγητῶν εἰωθότα φιλοσοφεῖσθαι περὶ τοῦ ἑνός, ὃ δὴ πρῶτον θέμενοί φασιν οὔτε σῶμα εἶναι, ὡς ἔλεγον οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, οὔτε ψυχὴν ἀσώματον, ὡς Ἀναξαγόρας ἔλεγεν, οὔτε νοῦν ἀκίνητον, ὡς Ἀριστοτέλης ὕστερον · <ἐν> οἷς καὶ διαφέρειν τὴν τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίαν τῶν ἄλλων ἐπ' αὐτὸ τὸ ὑπὲρ νοῦν αἴτιον ἀναδραμοῦσαν.

3. Cette doxographie vise Anaxagore, comme nous en assure le texte parallèle de l'*In Parm.* VII, col. 1214. 10-11. Ce texte n'a pas été relevé dans les *Vorsokratiker*, et l'on ne connaît aucun autre témoignage qui s'en rapproche. On peut toutefois penser qu'il s'agit d'une interprétation platonicienne de la doctrine contenue dans le fragment 59 B 13, qui fait de l'intellect le principe du mouvement ; cet intellect aura été assimilé à l'âme, principe du mouvement, de *Phaedr.* 245 C 5 ss., car si le Premier dieu ne peut être une âme, c'est parce que toute âme participe au temps, cf. *In Parm.* VII, col. 1212.34 - 1213.9.

Page 13.

1. Le paragraphe consacré à Platon (p. 13.8 - 14.4) montre comment il a dépassé les doctrines précédemment énumérées : dans sa recherche du premier principe, il ne s'est pas arrêté au corps, comme les Stoïciens (p. 13. 9-13), ni à l'âme, comme Anaxagore (p. 13. 13-17), ni à l'intellect, comme Aristote (p. 13.

17-20), mais est remonté jusqu'à l'Un (p. 13. 20-14.4), qui transcende les corps (p. 13. 20-23), l'âme (p. 13. 23-25), l'intellect (p. 13.25 - 14.1).

2. L'intellect est « père » de l'âme, cf. Plot. V 1 (10), 3.14 et cf. *ibid.* 2.37, où l'on voit que la source de l'image est *Tim.* 37 C 7 ; sur cette image, voir R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965, p. 76 ss. L'expression est fréquente chez Proclus, cf. *In Tim.* I, p. 5.14, 10.29, etc.

3. Cette formule désigne les âmes par opposition à l'intellect : en elles, le cercle du même et celui de l'autre, comme aussi la dualité des chevaux, ... ἐν διεξόδοις καὶ ἀνελίξεσι ποιούμενα τὰς ἐνεργείας, cf. *In Parm.* II, col. 740.17-21.

Page 14.

2. Pour Plotin aussi, c'est Platon qui a découvert les trois degrés fondamentaux de l'être, cf. V 1 (10), 8. 8-14.

3. Expression métaphorique appartenant au vocabulaire de la théologie négative, cf. *infra*, p. 55.5 et 95.23, *In Remp.* I, p. 78.31, *In Alc.*, p. 319.14. On la rencontre aussi chez le Ps. Denys, *De div. nom.* XIII 3, P. G. 3, 981 A, cf. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Forschungen zur Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte I 2-3), Mainz 1900, p. 212.

4. A chaque degré de la hiérarchie, le premier terme, considéré comme une monade, produit le nombre entier de tous les termes qui lui sont apparentés et qui forment une série, cf. *El. theol.* § 113.

5. Cf. *El. theol.* § 21.

6. Pour ces formes et genres, contenus dans l'intellect, qui sont essentiellement ceux du *Sophiste*, cf. *infra*, p. 48.5, 93.17, 98.27 - 99.1, voir encore, pour les εἴδη, *Théol. plat.* V 12, pour les γένη, V 30.

Page 15.

2. Cette métaphore vient de Plotin qui l'emprunte lui-même, semble-t-il, à Numénius, fr. 11 Leemans, cf. E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, dans *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. V), Vandœuvres-Genève 1960, p. 17-18.

3. Connaître le semblable par le semblable : la doctrine remonte au moins jusqu'à Empédocle, 31 B 109 (cité par Proclus, *In Tim.* II, p. 298. 8-10). On la retrouve chez Albinus, *Didasc.* 14.2 ; Numénius, fr. 11 Leemans ; Porphyre, *Sent.* 25, p. 11.5-7 Mommert ; Jamblique, *De comm. math. scientia* 8, p. 38. 6-8 Festa ; Calcidius, *In Tim.* 51, p. 100. 10 ss. Waszink ; Albinus, Calcidius et Jamblique regardent cette doctrine comme un *Pythagoricum*

dogma, cf. C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem* (Klassisch-Philologische Studien 31), Wiesbaden 1965, p. 3-7, A. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit* (BGPMA, Suppl. Bd. II), Munster 1923, p. 65-76, et Lewy, p. 371, n. 226.

4. Correspondance entre les degrés de la réalité et ceux de la connaissance, cf. *In Tim.* I, p. 243.26 - 252.10, *De decem dub.* § 3.1 - 4.12, *De prov.* § 17. 27-32, *In Alc.*, p. 247.12-14, *In Parm.* IV, col. 955.3-7 et VII, p. 48.17-19.

Page 16.

1. Selon Lewy, p. 238, n. 41, cette expression désigne les mystères d'Éleusis, cf. *infra*, p. 96, n. 1.

2. Il s'agit de démons, comme le montre le texte parallèle de l'*In Alc.*, p. 39.16 - 40.7.

3. La source de cette image est Plot. I 6 (1), 7. 3-7. Elle se retrouve, illustrée par la citation des *Or. Chald.*, p. 52 Kroll, dans l'*In Alc.*, p. 138.18, 180.2, *De mal. subs.* § 24.30, à propos de l'âme qui, au cours de sa remontée, dépouille les diverses « tuniques » qu'elle avait revêtues dans sa descente, pour se présenter nue devant les dieux. L'image repose en dernière analyse sur la conception platonicienne du corps, vêtement de l'âme, cf. *Gorg.* 523 C 5.

4. Image commune, comme le remarque le scholiaste de l'*In Remp.* II, p. 375.18 ; cf. *infra*, p. 110.10.

5. Application du principe universel : πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ, cf. *El. theol.* § 103 et le comm. de Dodds, p. 254 ; voir aussi *In Parm.* IV, col. 929.5-16.

6. Le calme des puissances est une condition requise pour la contemplation, cf. *infra*, p. 110.1, *In Parm.* I, col. 698.16 et V, col. 1022.14-15. Descriptions d'états semblables dans Philon, *Leg. All.* II 25 ; *C. Herm.* I 1, X 5, XIII 7 ; Plot. VI 9 (9), 7.

7. Cette expression, qui vient de *Rép.* VI 509 B 9, est ici substantifiée et constitue une sorte de nom de dieu ; autre exemple, *infra*, p. 42.2. Cf. W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik* (Phil. Abhandlungen 24), Frankfurt 1965, p. 353, n. 67. On trouve déjà cet emploi dans Porphyre, *Sent.* 25, p. 11.3 Mommert et Julien, *Or.* IV, 132 C.

Page 17.

1. Sur l'ensemble du chap. 4, cf. O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (RGVV. XVI 2), Giessen 1919, p. 147-152. W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965, p. 171, n. 23, a exposé la différence entre εἰκών et σύμβολον ; aux textes cités, ajoutez *In Tim.* I, p. 30.11-18, *In Remp.* I, p. 85.1-7.

2. Proclus va étudier, dans le chap. 4, les quatre modes de

discours théologiques employés par Platon, déjà énumérés ci-dessus, p. 9. 21 ss. L'*In Parm.*, col. 646.21 - 647.24, nous offre un parallèle exact, en traitant des diverses façons d'exprimer les réalités divines : au moyen des mythes et dans un style ample (646.23-25), comme les Orphiques et la théologie hellénique (647.9-13) ; sous l'inspiration divine sans recourir à la mise en scène tragique (646-25.28), comme les *Oracles Chaldaïques* (647. 4-9) ; au moyen des images mathématiques (646.28-31), comme les Pythagoriciens (647.1-4), enfin par la dialectique (646.32-647.1), comme Parménide (647.13-24). Voir en outre, *In Remp.* I, p. 84.26 - 85.7, II, p. 8. 8-14, *Anon. Prol.* 27 (et introd., p. XL-XLI).

Page 18.

1. Ἐνθέῳ στόματι : rappelle le mot attribué par Plutarque (*De Pyth. or.* 6, 397 A) à Héraclite (*Vors.* 22 B 92) : Σίβυλλα... μαινομένῳ στόματι... φθεγγομένη, souvent cité, voir *Anon. Prol.*, p. 7.18-18 et la note de Westerink *ad loc.*, à laquelle on peut ajouter : Jamblique, *De myst.* III 8, p. 117.7-8, Proclus, *In Crat.* CX, p. 62.3-4, *In Remp.* I, p. 72.4.

2. Les dieux ἀπόλυτοι constituent le dernier degré des dieux hypercosmiques, cf. *supra*, p. LXVII. Ils seront étudiés en *Théol. plat.* VI 15-24. Autre mention, *infra*, p. 25.12. Damascius reprend et discute la doctrine de Proclus, dans son *In Parm.* §§ 350-368, II, p. 212.24 - 220.19.

Page 19.

2. Dans ce membre de phrase, on a corrigé le texte parce que, si l'on garde ἐφιεμένῳ (leçon de P), on a une simple répétition de la proposition conditionnelle εἰ δὲ βούλει... θεωρεῖν (l. 6), le rapprochement de notre texte avec : ὁ μὲν διὰ τῶν συμβόλων τὰ θεῖα μηνύειν ἐφιέμενος (*scil.* τρόπος) (p. 20.6) nous incite à corriger ἐφιεμένῳ en ἐφιέμενος et à ajouter l'article à la ligne 10. Cette dernière addition est de toutes façons nécessaire puisque le mode d'exposition en question a déjà été annoncé p. 17. 22-23.

Page 20.

2. C'est à Philolaos que Proclus attribue généralement l'enseignement de la théologie sous le voile des mathématiques, cf. *In Eucl.*, p. 22.9-16, *In Parm.* I, col. 647.1-4. Voir aussi Nicomaque, *Introd. arilhm.* I 3, § 6.

Page 21.

2. On trouve d'autres énumérations d'absurdités contenues dans les mythes grecs, chez Cicéron, *De nal. deor.* I 42 (avec les notes de Pease) ; Julien, *Or.* V, 170 A-B, VII, 247 B-D, *Adv.*

Christ. I, p. 167 Neumann ; Saloustios, *De diis* III, p. 4.15-16 Nock ; Proclus, *In Remp.* I, p. 72. 16-23, Philopon, *De aet. mundi* XVIII, p. 635.10-13. Souvent on en tire cette conclusion que l'absurdité elle-même met sur la voie du sens caché, cf. J. Pépin, *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie,* dans *Studia Patristica* I (Texte und Untersuchungen LXIII), Berlin 1957, p. 395-413.

Page 23.

2. Phrase difficile à construire : il faut ou bien corriger le texte ou bien supposer que le génitif τῆς περὶ θεῶν ἀληθείας dépend d'un mot qui s'est implicitement substitué dans l'esprit de Proclus à l'expression τὰς τῶν μύθων συνθέσεις τε καὶ ἀναλύσεις.

3. Proclus ne précise nulle part les critères d'après lesquels il faudrait juger de l'authenticité des dialogues. Donc, puisqu'il ne traite pas cette question ni dans ce chapitre ni ailleurs dans la *Théol. plat.*, il faut admettre que ces « modèles » (τύποι) sont les dialogues énumérés ci-après et dont l'authenticité ne faisait aucun doute. Ainsi, le seul dialogue qu'il tient pour inauthentique, l'*Epinomis*, a-t-il été rejeté parce que sa doctrine s'écarte, en matière théologique, de celle des autres dialogues, cf. *In Remp.* II, p. 134.5, *De prov.* § 50.11-13 ; Damascius (*apud* Olympiodore, *In Phaed.*), p. 200.15-18 ; *Anon. Prol.*, p. 25. 2-10, et A. E. Taylor, *On the Authenticity of Plato's « Epinomis »*, dans *Logos* (Florence) 4, 1921, 42-55. Nous savons, d'autre part, que certains exégètes du *Parménide* avaient rejeté le passage 131 D 7-E 2 comme inauthentique en raison de son absurdité apparente, cf. *In Parm.* IV, col. 872.32-36.

Page 25.

2. Le propos selon lequel il faut montrer l'accord (σύμφωνα) de la théologie de Platon avec celles d'Orphée, de Pythagore et des *Oracles Chaldaïques*, remonte à Syrianus, auquel la *Suda* attribue une Συμφωνία Ὀρφέως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος περὶ (*an* πρὸς?) τὰ Λόγια en dix livres (t. IV, p. 479. 1-2 Adler). Comme la *Suda* attribue aussi à Proclus ce même traité (*ibid.*, p. 210. 12-13), on peut penser que Proclus en a été l'éditeur après la mort de son maître, cf. *supra*, p. LVII.

3. Cette théorie selon laquelle toute la théologie hellénique vient d'Orphée par l'intermédiaire d'Aglaophamos et de Pythagore, est exposée dans un Ἱερὸς Λόγος attribué à Pythagore. D'après H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period,* Åbo 1961, p. 104-105, ce faux, en prose dorienne, pourrait dater du Ier siècle av. J.-C. Les fragments en ont été réunis par le même H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period,* Åbo 1965, p. 164-165. Il est cité pour la

première fois par Jamblique, *V. Pyth.* 146, p. 82.15 ss. Deubner, Syrianus y fait six allusions dans son *In Met.*, et Proclus, *In Tim.* III, p. 161.2-6 et 168.9 ss., et *In Eucl.*, p. 22.11-14, cite explicitement ce *Discours Sacré* comme source de la même théorie que celle exposée ici dans tous ses détails. Le texte de la *Théol. plat.* manque dans Thesleff, ainsi que l'allusion de Damascius, *V. Isid.*, fr. 41, p. 37.8-10 (avec la note de Zintzen). L'idée d'attribuer à Orphée la paternité de la poésie et de la philosophie grecques est très ancienne, voir les textes rassemblés par Kern, *Orph. Fragm.*, test. 244-252. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles 1951, p. 147-149, a montré la parenté effective entre les plus anciennes doctrines orphiques et pythagoriciennes. Le personnage mystérieux qui aurait initié Pythagore à l'Orphisme à Libéthra en Thrace, Aglaophamos, n'est pour nous qu'un nom connu précisément par ce seul *Discours Sacré* apocryphe, cf. Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis*, Königsberg 1829, p. 722 s. Le texte de la *Théol. plat.* a été diffusé par Marsile Ficin dans le milieu culturel de la Renaissance italienne, cf. H. D. Saffrey, *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus*, dans *Bibl. d'Humanisme et Renaissance* 21, 1959, 168 et 181-182, ajouter : Gilles de Viterbe, *Secchina*, t. 1, p. 139 Secret, et G. Pico de la Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 146 Garin.

Page 27.

1. L'expression employée ici par Proclus : ἴσως δ᾽ ἄν τις... ἀπαντήσειε et *infra*, p. 30.19 : ἃ μὲν οὖν δυσχεράνειεν ἄν τις... semble indiquer que l'objection formulée dans ce chapitre est purement rhétorique et uniquement destinée à introduire la réponse relative au *Parménide* et à attirer sur elle l'attention. Comp. *In Parm.* VII, col. 1184. 9, 1186.39-40, 1187.38-39, 1190. 4-5.

2. La distinction des diverses sortes de touts est exposée par Proclus en *El. theol.* § 67 ; elle repose partiellement sur l'exégèse de *Théét.* 204 A - 205 C, voir le commentaire de Dodds, p. 236-237, et ajouter aux textes cités : Hermias, *In Phaedr.*, p. 90.9-18 et Olympiodore, *In Alc.*, p. 79.11-20.

3. Proclus emploie souvent au lieu de l'acc. abs. δέον le gén. abs. δέοντος, cf. les exemples réunis par Diehl, *In Tim.* III, p. 503 et ajouter : *In Tim.* I, p. 105.15 (avec la correction de Praechter dans *Gött. Gel. Anz.* 167, 1905, 517), *In Remp.* II, p. 301.22, 353.19.

Page 28.

1. La faute ὑπόστασιν pour ὑπόβασιν, qui s'explique par la confusion entre στ et β, se rencontre *infra*, p. 44.16 ; la faute ἐπιστολάς au lieu de ἐπιβολάς, p. 34.18, repose sur la même confu-

sion. Voir *infra*, la note à p. 93.25, où certains ont voulu corriger ὑποϐάσεων en ὑποστάσεων, à tort.

2. Pour ἄρα ... δὲ ἄρα, cf. Denniston, p. 39 et E. des Places, *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris 1929, p. 267-268.

3. Le texte tel qu'il est transmis par les deux mss. : πραγματείαν η (ἣ P ἢ V) πᾶν τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἀγαθόν, est certainement fautif. Il faut ou bien supposer une lacune ou bien corriger le texte. Nous suggérons que πᾶν et περὶ ont pu voir leurs abréviations $\frac{ι}{π}$ et ͅ ξ confondues, et que l'η est un résidu d'un τὴν primitif. Il faut bien reconnaître que ces corrections sont assez violentes, et que l'on s'explique difficilement l'intrusion du mot ἀγαθόν dans le contexte (glose ?).

Page 29.

1. Ἀδιάστροφος, littéralement « qui n'a pas été perverti », cf. Alexandre d'Aphrodise, *Quaest.*, p. 129.10-11 Bruns : οὐ γὰρ ἀνεννόητοι τῶν βελτιόνων οἱ μηδέπω παντάπασιν διεστραμμένοι, ἀλλὰ τὰς κοινάς τε καὶ φυσικὰς σώζοντες ἐννοίας. Le sens indiqué par LSJ., *s. v.*, I, pour Proclus, *Hypot.*, p. 146.7, *incontrovertible* = « que l'on ne peut pas contredire », ne convient pas. Proclus ne connaît que le seul sens : « non perverti » et donc « droit », cf. *infra*, p. 81.15 et déjà *supra*, p. 22.3.

2. Ici l'illimité constitue le genre du plaisir, le limitant, celui de la vie intellective. Même type d'expression : *In Tim.* II, p. 69.27, 109.10, 151.17, *In Remp.* II, p. 126.9-10, 142.12-13 ; même doctrine : *In Parm.* II, col. 738. 20-27.

Page 31.

1. Comme on l'a dit, *supra*, p. 8, n. 2, ἑστία peut désigner une famille spirituelle ou une école : ici il s'agit de l'école platonicienne. On retrouve cette expression en *In Parm.* VI, col. 1061. 22-23, *In Eucl.*, p. 29.4 ; elle était déjà connue d'Atticus, dans Eusèbe, *Praep. Ev.* XV 6, 3, Bd. II, p. 359.18 - 360. 1 Mras.

2. On sait par l'*In Parm.* VII, col. 1191.34-35, que la première hypothèse du *Parménide* est un ὕμνον... ἕνα θεολογικόν adressé à l'Un. Ici, c'est la deuxième hypothèse qui est, elle aussi, considérée comme un hymne, mais celui de la génération des dieux, cf. *supra*, p. LXXII, n. 2.

Page 32.

1. Toute la philosophie se divise en deux parties, la théorie des êtres intelligibles et hypercosmiques, traitée dans le *Parménide*, la théorie des êtres encosmiques, traitée dans le *Timée* : cette division est attribuée par Proclus à Jamblique dans l'*In Tim.* I, p. 13.14-17 ; cf. *In Parm.* I, col. 641.15 - 643.5 ; Calcidius,

In Tim. 172, p. 277.5-8 Waszink ; Olympiodore, *In Alc.*, p. 11.4-6 et *Anon. Prol.*, p. 26.14-16.

3. Déjà Alexandre d'Aphrodise (*In Top.*, p. 28.23 - 29.5) interprétait *Parm.* 135 D 3-6 comme une exhortation à *disputare in utramque partem* (*Top.* I 2, 101 a 35). Proclus expose cette exégèse dans l'*In Parm.* I, col. 648.20 - 649.1 et 654.15 - 656.14. L'expression ἡ εἰς ἑκάτερον γυμνασία revient *infra*, p. 36.20-21, sous la forme ἡ ἐφ' ἑκάτερα γυμνασία.

Page 33.

2. Proclus emploie cette expression homérique pour désigner Théodore d'Asiné (*In Remp.* II, p. 110.17), Patérios (*ibid.* II, p. 134.9-10), Jamblique (?) (*In Parm.* VI, col. 1066.21) ; Damascius l'emploie pour désigner Proclus lui-même, *V. Isid.*, fr. 129, 129 a, p. 111.14-15.

3. Toute la théologie proclienne repose sur la véritable exégèse du *Parménide*, cf. *infra*, p. 41.4-6 et *supra*, p. LXVII-LXXV.

Page 35.

1. Le propos de Parménide dans le dialogue de Platon fait l'objet d'un long exposé dans l'*In Parm.* V, col. 1032.15 - 1036.15.

3. La lacune ici supposée devrait être comblée par un texte signifiant : « ...l'un-qui-est, qu'il soit <le plus haut degré de la réalité ou qu'il transcende tout être, est dans tous les cas l'intelligible (τὸ νοητὸν)> suprême, qui... ».

4. Pour οὐ... οὔτε, cf. Kühner-Gerth, § 535. 2 b, II, p. 288-289.

5. Le plus souvent, dans les écrits de Proclus, Platon et Jamblique sont qualifiés de θεῖος, tandis qu'Aristote n'est que δαιμόνιος, pour bien marquer, sans aucun doute, la hiérarchie entre les deux philosophies. Olympiodore, *In Alc.*, p. 218.11-14, peut-être à la suite de Damascius (cf. l. 7), explique cette épithète ainsi : « Tout ce qui est aigu, les Anciens l'appelle ' génial ', à cause du caractère particulièrement actif des démons. Et voilà pourquoi ils appellent aussi Aristote ' génial ', parce qu'il avait un esprit extrêmement aigu », et comparer Damascius, *V. Isid.* 36, p. 62.1-5, qui ajoute toutefois que, malgré cette acuité d'esprit, Aristote ne s'est pas élevé jusqu'au sommet de la « divine sagesse ». De même, Porphyre est presque toujours φιλόσοφος et Amélius γενναῖος. Autres exemples du « génial » Aristote : *In Tim.* I, p. 294.13, II, p. 194.26, 258.28, 296.3, III, p. 54.33, *In Parm.* VII, col. 1169.5, *De prov.* §§ 5.11, 11.17, *In Remp.* II, p. 360.4, etc. Pour l'histoire du qualificatif θεῖος dans la littérature tardive, cf. L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ, Wien 1935, Bd. I, p. 17-18.

Page 37.

3. Cette traduction n'est pas sûre. Elle s'appuie sur le commentaire de Proclus, *In Parm.* I, col. 628.2-6 : ὁ μὲν Παρμενίδης

αὐτὸς ἀνάλογον τετάχθαι μοι δοκεῖ... αὐτῷ τῷ ὄντι περὶ ὃ μάλιστα διατρίβων ἓν ἔλεγε τὸ ὄν. Voir aussi, *In Parm.* I, col. 689.26-29, 699.34 et V, col. 1027.5-7. Mais on pourrait traduire aussi bien : « Devant Parménide, *et lui seul*, je me sens plus honteux que devant tous les autres... » ; pour ce sens de εἷς ὤν, cf. LSJ., *s. v.* εἷς 1 a, et *Gorg.* 475 E 9. On peut tenir pour certain que Platon, dans le *Théétète*, n'avait dans l'esprit que ce second sens, mais pour Proclus les deux sont possibles, et le premier semble vraisemblable dans le contexte. Noter que Proclus cite la phrase du *Théétète* en la renversant et que, de ce fait, il manque un μᾶλλον qui doit être sous-entendu.

Page 40.

1. C'est pour Aristote (*Top.* I 1, 100 a 27 - 101 a 14) que le raisonnement fondé sur des opinions vraies, qu'il appelle « déduction dialectique », est intermédiaire entre la « déduction éristique », fondée sur des opinions qui semblent vraies mais ne le sont pas, et la « déduction démonstrative », fondée sur la réalité. La correction proposée semble évidente, la faute peut s'expliquer par le fait qu'un copiste, ayant passé les mots προέχουσα φαντασίας et les ayant ajoutés dans la marge, un autre copiste les aura introduits après le mot ἀποδεικτικῆς au lieu du mot ἐριστικῆς, eu égard à la similitude de leur terminaison.

2. Cette distinction des quatre méthodes de la dialectique (division, résolution, définition, démonstration) est courante, cf. *In Parm.* I, col. 650.17 - 651.9, 653.23-25 et V, col. 982.21-30, *In Eucl.*, p. 69.13-19. Damascius, *In Phil.* § 54.1-2, suivant sans doute Proclus, répète la doctrine mentionnée ici selon laquelle il y a un lien naturel entre la méthode de division et la procession des êtres, la méthode de résolution et leur conversion. Nous apprenons, *ibid.* § 57 et 59.3-4, que Jamblique avait donné des noms propres à ces méthodes : la division s'appelait Prométhée, la résolution Épiméthée (les préfixes Pro- et Épi- exprimant la procession et la conversion). On a donc de bonnes raisons de croire que cette doctrine remonte à Jamblique, elle est encore rappelée par Syrianus, *In Met.*, p. 55.38-56.4 ; Proclus, *In Crat.* III, p. 2.9-12 ; *Anon. Prot.*, p. 27.12-22 ; *Schol. in Plat. Soph.*, p. 40.22 Greene. C'est ce qui permet à Proclus de dire, *supra*, p. 10.19-21, que la méthode de division et la méthode d'analyse sont contraires l'une à l'autre.

3. Dans l'*In Parm.* V, col. 982.11-15, on trouve la même progression des démonstrations aux définitions, et des définitions aux divisions.

Page 41.

3. Dans le grec, il y a passage du féminin au neutre, τῶν μέν (l. 18) = τῶν πέντε τῶν προηγουμένων (*scil.* ὑποθέσεων) (l. 9-10),

τῶν δέ (l. 19) = τῶν δὲ αὖ τεττάρων (*scil.* ὑποθέσεων) (l. 13), la reprise se fait par des neutres démonstratifs, cf. Kühner-Gerth, I, § 361, p. 60-61.

Page 44.

1. Ces « royautés » des dieux viennent de la doctrine orphique des dieux-rois, cf. *supra*, p. 26.13-14 et *In Tim.* III, p. 160.24 ss. et 168.17 ss., avec la note d'A. J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, t. IV, Paris 1968, p. 203, n. 2.

2. L'époptie étant l'acte suprême dans la célébration des mystères d'Éleusis, la théologie est aussi, parmi les sciences, la plus époptique de toutes (cf. *supra*, p. 6.16), et le *Parménide*, qui est l'exposé le plus complet de la théologie platonicienne, est donc, de tous les dialogues de Platon, le plus époptique. Platon le premier avait employé ce langage figuré dans le *Symp.* 209 E 5 - 210 A 2, et après lui le thème a été indéfiniment exploité, cf. pour la théologie : Plutarque, *De Iside* 77, 382 D ; Théon de Smyrne, *Exp. rerum math.*, p. 15.16-18 Hiller ; Calcidius, *In Tim.* CXXVII, p. 170.10 Waszink (avec la note *ad loc.*) ; Hiéroclès, *In Carm. aur.*, col. 481 a-b Mullach ; Hermias, *In Phaedr.*, p. 178. 18-19 ; Proclus, *In Tim.* III, p. 74.4 *In Parm.* IV, col. 931.29 et 949.33 ; pour le théologien : Proclus, *In Tim.* I, p. 204.24 ss. (Jamblique opposé à Porphyre, sur quoi voir K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, dans *Genethliakon C. Robert*, Berlin 1910, p. 137, n. 2), *In Alc.*, p. 247.7 ; pour le *Parménide* : Calcidius, *In Tim.* CCLXXVII, p. 277.5 ; Proclus, *In Parm.* I, col. 617.25 et V, col. 993.18.

3. Cette restriction est nécessaire parce qu'il s'agit ici des formes sensibles, unies à la matière, et non des Formes idéales.

4. Il y a une correspondance entre les trois suppositions introduites par εἴτε, p. 44.11, 13, 15, et les trois défenses introduites par μήτε, p. 45.2, 3, 4 (μηδ' ὅλως), d'où la nécessité de supposer une lacune après le deuxième εἴτε, et la manière dont nous avons essayé de la combler *ad sensum* dans la traduction.

Page 50.

2. Le dépassement numérique est en fait une diminution ontologique selon le principe : toute addition à l'un est une soustraction d'être, cf. *supra*, p. 31.19-20, *In Tim.* I, p. 37.15, *In Parm.* VII, col. 1177.21-23, *El. Theol.* § 8, p. 10.10 avec le commentaire de Dodds, p. 195-196.

3. Sur cette citation de Plotin, cf. P. Henry, *Les états du texte de Plotin* (Museum Lessianum, S. Phil. nº 20), Paris 1938, p. 228.

Page 54.

1. Dans la quatrième conclusion de la deuxième hypothèse (*Parm.* 143 A 4 ss.), il y a séparation de « un » et de « qui est »,

cf. Damascius, *In Phil.* §§ 103.5 et 108.1-3 avec les notes de Westerink.

2. P. 54.18-22, nous reconnaissons une triade, ἀδιάκριτον (l. 19), διακρινόμενον (l. 20), διακεκριμένον (l. 21), qui désigne ici les trois classes de dieux intelligibles, intelligibles et intellectifs, (comp. Damascius, *De princ.* I, p. 290.10-13), ou encore les trois degrés d'être : être, vie, intellect, cf. Damascius, *In Phil.* § 244 et *In Phaed.*, p. 181.23-26, où il faut lire (l. 24) : πρὸ τούτου ὑποθετέον <τὸ διακρινόμενον> ὃ μάλιστα τὴν πρὸ νοῦ ζωὴν ἐνδείκνυται. Sur ces triades, cf. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965, p. 89-118.

3. D'une manière analogue, Proclus remarque dans l'exégèse de la première hypothèse, *In Parm.* VII, col. 1182.27-34, que la longueur des raisonnements est proportionnelle à la difficulté des questions traitées.

Page 55.

1. On a choisi la leçon de P contre celle de V parce que l'on ne voit pas ce que signifierait l'expression διαλεκτικὴ φαντασία et que le mot διαλεκτικὴ peut être une glose sur τὴν διὰ λόγων μήνυσιν, incorporée ensuite maladroitement dans le texte.

2. Le chap. 12 établit le bilan des conclusions précédentes et présente une organisation des neuf hypothèses du *Parménide*, qui devait être suivie par Damascius dans son *In Parm.*, et dans le commentaire anonyme publié par Cousin dans *Procli Opera inedita*, Paris 1864, col. 1257-1314, à savoir :

1re hypothèse : 137 C 4 - 142 A 8,
2e hypothèse : 142 B 1 - 155 E 3,
3e hypothèse : 155 E 4 - 157 B 5,
4e hypothèse : 157 B 5 - 159 B 4,
5e hypothèse : 159 B 5 - 160 D 2,
6e hypothèse : 160 D 3 - 163 B 6,
7e hypothèse : 163 B 7 - 164 B 4,
8e hypothèse : 164 B 5 - 165 E 1,
9e hypothèse : 165 E 2 - 166 C 5.

Sur l'histoire des variations du nombre de ces hypothèses, cf. Introduction, *supra*, p. LXXV-LXXXIX.

Page 57.

2. Cet oxymoron, qui provient en dernière analyse de *Parm.* 159 E 2-6, se rencontre pour la première fois, à notre connaissance, chez Syrianus, *In Met.*, p. 153.5-6, κατὰ τὴν θρυληθεῖσαν ἀνόμοιον ὁμοιότητα (et comp. *ibid.* p. 158.12). Il était donc déjà commun à cette époque. Simplicius, *In Cat.*, p. 122.22-24, cite aussi cet oxymoron en l'introduisant par un φασίν. Proclus l'utilise assez fréquemment et comme une formule banale, *In Tim.* I, p. 273.11 et 385.29, *In Alc.*, p. 189.16-17 (φησί τις),

In Parm. I, col. 645.6-7 (φασί), *In Remp.* II, p. 232.20, *Schol. in Remp.* II, p. 369.4-6 (ὅπερ εἴωθεν ἐπὶ τῆς ὕλης λέγεσθαι καὶ τοῦ πρώτου), p. 375.25-28. On le retrouve chez les Alexandrins, Ammonius, *In De Interpr.*, p. 213.9-10, Philopon, *In Cat.*, p. 52.5, Elias, *In Cat.*, p. 164.32 (attribué à Platon). La doctrine exprimée par cet oxymoron se trouve déjà chez Plot. I 2 (19), 2.20-22.

Page 59 (suite de la note 1).

commentaire est antérieur à la *Théol. plat.*, et suppose qu'il s'étendait sur toutes les hypothèses du *Parménide* ; nous avons donc aujourd'hui cet ouvrage dans un état mutilé. On peut rapprocher de cette remarque la souscription de l'*In Parm.* de Damascius (II, p. 322.12-14) : Δαμασκίου διαδόχου εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀπορίαι καὶ ἐπιλύσεις ἀντιπαρατεινόμεναι τοῖς εἰς αὐτὸν ὑπομνήμασιν τοῦ Φιλοσόφου, où ἀντιπαρατεινόμεναι signifie « recouvrant la même étendue que » ; donc, encore une fois, le commentaire de Proclus, comme celui de Damascius, s'étendait aux neuf hypothèses.

2. Le « dialogue déterminé » qui fournit la théologie en son entier, est le *Parménide* ; les dialogues qui font connaître la « théologie divisée en morceaux », sont ceux énumérés au chap. 5.

3. Avec ce chap. 13 commence la deuxième partie du livre I, Le premier paragraphe marque fortement la transition en résumant les chapitres précédants (l. 2-8) et en annonçant le sujet à venir (l. 8-12), le traité des attributs divins.

4. Syrianus avait composé un commentaire sur le X[e] livre des *Lois*, qui est cité par Simplicius, *In Phys.*, p. 618.25 ss., à propos du problème du lieu (*Lois* X, 893 C 2), et par Damascius, *De princ.* I, p. 30.12 ss., à propos de l'âme automotrice (*Lois* X, 896 A 3). Ce commentaire traitait certainement aussi des problèmes théologiques repris ici par Proclus.

Page 60.

1. Le chap. 14, qui commence *ex abrupto*, développe une preuve de l'existence des dieux par le mouvement, fondée principalement sur *Lois* X, 893 B 7-899 D 4. Lieu parallèle : *El. theol.* §§ 14 et 20 avec le commentaire de Dodds, p. 201-202 et 207. On peut remarquer que, dans la théologie chrétienne, la première des cinq preuves classiques de l'existence de Dieu, est aussi celle par le mouvement, cf. S. Thomas, *Summa theologiae*, I[a] Pars, qu. 2, art. 3.

2. On aboutit donc à la hiérarchie suivante : κινούμενα μόνον = les corps, κινούμενα καὶ κινοῦντα = les qualités, les formes immergées dans la matière, αὐτοκίνητα = les âmes, ἀκίνητον = l'intellect. Cette énumération recouvre la totalité du réel, cf. *In Tim.* I, p. 373.13-18.

Page 61.

1. P. 61.9-15, lieu parallèle : *El. theol.* § 14, p. 16.20-24.

2. Application de la « loi des intermédiaires », qui vient de Jamblique et qui a été systématiquement mise en œuvre par Proclus, comme l'a montré Dodds, p. XXII.

Page 62.

2. Il s'agit des corps et des qualités incorporelles inséparables de ces corps, cf. *supra*, l. 3-5.

3. La faute ποτέλους de P au lieu de ποτέ ἐστι V, s'explique sans doute par l'abréviation de ἐστι mal résolue : ποτέ ⁘Λ, lu ποτέ λч !

Page 65.

2. Des trois adjectifs employés pour qualifier l'immobile, deux (ἀργόν et ἄπνευμον) se retrouvent dans un vers des *Or. Chald.*, p. 62, dont Kroll a voulu rapprocher notre texte. Toutefois dans cet oracle, il est question de l'enfer. Le rapprochement reste donc assez lointain et l'allusion à cet oracle, détectée ici, très incertaine. Nous croyons plutôt que Proclus veut ici opposer deux sortes d'immobile : l'immobile, cause du mouvement de tous les êtres, et l'immobile totalement privé de mouvement, le corps inerte. Une précieuse confirmation de cette interprétation est donnée par Simplicius, *In Epict. Ench.*, p. 6.7-14 Dübner, où les corps sont dits incapables de se mouvoir par eux-mêmes διὰ τὸ νεκρὰ εἶναι καθ' αὑτὰ καὶ ἀπνεύμονα. Le corps humain est aussi qualifié ἀργόν dans *Or. Chald.*, p. 47.

Page 66 (suite de la note 1).

II, col. 762.12-13 et IV, col. 916.26-27. Pour l'hénade, source de toute mesure, cf. *Lois* IV, 716 C 4-5, *Phil.* 66 A 6-8 ; Plot. V 5 (32), 4.13-14 ; Syrianus, *In Met.*, p. 168.4-6 ; Proclus, *El. theol.* § 117, *In Parm.* VI, col. 1124.16-20 et VII, col. 1210.3-23 ; Ps. Denys, *De div. nom.* II 10, 648 C (appliqué à la divinité du Christ).

Page 67.

1. La référence à Plotin concerne la double activité de l'intellect, la contemplation rationnelle et l'« ivresse mystique », la célèbre *sobria ebrietas.* Toute cette doctrine repose sur l'exégèse allégorique du mythe du *Banquet* 203 D, cf. R. Klibansky et C. Labowsky, *Proclus, In Parm.* VII, p. 58.15 (avec les corrections

de H. D. Saffrey, dans *Deutsche Literaturzeitung* 81, 1960, col. 627-628) et la note, p. 93.

La référence qui suit, ἐν ἄλλοις (l. 2) est probablement une allusion de Proclus à l'un de ses propres écrits. En effet, Proclus renvoie généralement à son œuvre par cette expression, comme on peut s'en convaincre en consultant les tables établies par Diehl et Kroll à la fin de leurs éditions de l'*In Tim.* III, p. 378, et de l'*In Remp.* II, p. 423. D'autre part, si l'on trouve chez Plotin des approches de la doctrine exposée ici, cf. V 5 (32), 8.24-25 (à rapprocher de III 8 (30), 9.29-32) et V 5 (32), 9.1-10 (Plotin y expose que chaque être est contenu dans sa cause comme ἐν ἄλλῳ, *Parm.* 145 B 6 ss.), cependant notre texte présente la trace indiscutable d'une profonde réélaboration de cette doctrine par Proclus : il ne s'agit plus seulement que l'âme soit déjà dans l'intellect comme dans sa cause, mais que le sommet de l'âme soit déjà intellect, comparez : τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ (Plot. V 5 (32), 8.25) et τῷ πρὸ ἑαυτοῦ μὴ νῷ (l. 3). Cette doctrine spécifiquement proclienne est formulée en toute clarté dans *El. theol.* § 112 : πάσης τάξεως τὰ πρώτιστα μορφὴν ἔχει τῶν πρὸ αὐτῶν ; voir le commentaire de Dodds, p. 257.

Page 69.

2. Les dieux νοεροί sont mentionnés ici à part des dieux οὐσιώδεις et ζωτικοί en tant que dieux démiurgiques et donc plus directement « causes et principes » du mouvement. Proclus reviendra, dans le traité consacré à ces dieux, sur cette propriété des dieux intellectifs, *Théol. plat.* V 31 (πηγή) et VI 1 (ἀρχή). D'autre part, l'intellect ayant une structure triadique impose à ses effets cette même structure, et c'est pourquoi les dieux intellectifs dégagent en tout être des « processions de mouvement » du deuxième et du troisième degré, cf. *infra*, p. 89.1-2, 104.2, 106.13-14, et sur cette structure triadique en général, cf. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965, p. 119-158. Mais cette propriété démiurgique elle-même, les dieux intellectifs la tiennent des dieux ἑνιαῖοι, cause toute « première, parfaite et inconnaissable », de toute ἐνέργεια. De plus, aux yeux de Proclus, cette structure triadique de l'intellect s'appuyait sur l'autorité incontestable des *Or. Chald.*, p. 18, d'où il conclut : τὸ τριαδικὸν ἄνωθεν πρόεισι μέχρι τῶν ἐσχάτων, *In Parm.* VI, col. 1091.2-3.

Page 70.

2. Plus une cause est élevée dans la hiérarchie, plus son efficacité dépasse ses propres effets immédiats. Ce principe est clairement formulé en *El. theol.* §§ 56-57.

3. Il résulte de ce qui vient d'être dit que la cause toute première, l'Un, est cause de tout ce qui existe, jusques et y

compris le dernier degré, la matière, cf. *supra*, p. 13.20-14.4, *In Tim.* I, p. 209.13 ss. et *El. theol.* § 144.

Page 71.

1. S'appuyant sur *Lois* X, 901 D 2 - E 3, Proclus analyse la providence divine en termes de connaissance (p. 71.14-26), de puissance (p. 71.26-73.17) et de volonté (p. 73.17-74.16). On retrouve la volonté et la puissance dans l'*In Alc.*, p. 125.2-10. Cette analyse deviendra un lieu commun chez les néoplatoniciens, cf. Ammonius, *In Porph. Isag.*, p. 3.9-15 ; Olympiodore, *In Gorg.*, p. 59.9-13 ; Elias, *Prol. Phil.*, p. 16.20-25 ; David, *Prol. Phil.*, p. 16.2-9, avec des citations tirées de l'*Odyssée :* θεοὶ δωτῆρες ἐάων (θ 325), θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν (δ 379 et 468, cité aussi par Philopon, *De aet. mundi* XVI, p. 582.20, pour montrer que dieu a la connaissance des particuliers), θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται (κ 306).

2. Ἐπιβατεύοντες indique la supériorité dans la hiérarchie, cf. *In Alc.*, p. 66.4, 68.13. Comme l'intellect domine l'âme, ainsi l'âme domine sur la nature : τὴν ἐπιβατεύουσαν τῇ φύσει ψυχήν, Syrianus, *In met.*, p. 187.11-12 ; chez le Ps. Denys (*De div. nom.* II 10, 648 C) l'οὐσία du Christ est ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἀχράντως ἐπιβατεύουσα.

Page 73.

1. Ἄφθονος revient continuellement pour qualifier les dispositions des dieux, *infra*, p. 73.27, 74.14, 75.14, 83.24, 103.5, 14, 26, 124.25. Ce trait est éminemment platonicien : « Plato is indeed the first Greek to deny explicitly the vindictiveness or jealousy of the Gods » (W. C. Greene, *Moira*, Cambridge, Mass., 1944, p. 294), cf. *Phèdr.* 247 A 7, *Théét.* 151 D 1, *Tim.* 29 E 1-2 ; Aristote, *Met.* I 2, 983 a 2-5.

2. On a traduit conformément au seul sens connu de ἀπηώρηται, c'est-à-dire « être suspendu à », cf. p. ex. *In Tim.* I, p. 11.23, 161,9, II, p. 103.27, III, p. 271.4. Toutefois, d'après le contexte, on attend plutôt le sens opposé : « et n'est-ce pas pour cette raison (*scil.* le manque de volonté de providence) que les choses seraient dépourvues des soins de la providence. » Pour accepter cette traduction, il faudrait que ἀπηωρῆσθαι, par analogie avec ἀπηρτῆσθαι, ait acquis le sens additionnel de « être séparé de ». Mais nous n'en connaissons pas d'exemple.

Page 74.

1. Dans ce paragraphe, Proclus veut répondre aux arguments des Épicuriens qui niaient la providence divine. Le développement est étroitement parallèle à *El. theol.* § 122, avec le commentaire de Dodds, p. 264-265. La référence aux Épicuriens est explicite

dans Saloustios, *De diis* IX, p. 16.24-32 Nock), et formulée en termes qui rappellent ceux d'Épicure, *Ep.* III, 123-124 et *Sent.* 1, cf. A. D. Nock, *Sallustius*, p. LXIX-LXX. Voir aussi *Anon. Prol.*, p. 9.8-23.

2. Cette facilité est le privilège des dieux depuis Homère (Z 138, δ 805 cité par Plot. V 8 (31), 4. 1 et par Proclus *In Crat.* CXLIII, p. 81.13-15), cf. *infra*, p. 76.3, 108.12 ; les dieux la communiquent à l'homme de bien, *In Parm.* I, col. 667.7-18. Voir aussi Damascius, *In Phil.* § 154.9, avec la note de Westerink *ad loc.*

Page 75.

1. Λογισμοῖς, cf. *El. theol.* § 112, p. 108.11, opposé à ἀφθόνως, cf. *supra*, p. 73, n. 1.

2. Image employée par Proclus en différents contextes, cf. *In Tim.* I, p. 398.18, *In Remp.* II, p. 227. 4, *In Parm.* IV, col. 865.12. La suite de ce même vers d'Euripide est citée *infra*, p. 77. 8-9 et 87.17-18. Euripide est le seul des poètes tragiques cité par Proclus. Sur l'importance du rôle de la justice divine dans la religion d'Euripide, cf. A. J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, Paris 1950, p. 17 ss.

Page 76.

1. Dans l'*In Parm.* VII, col. 1167.28-1169.4, Proclus démontre rigoureusement que les dieux doivent agir par leur être même, car s'ils agissaient par un acte distinct de leur être, ou bien c'est un être supérieur à eux qui le produit, et alors ils ne sont plus dieux, ou bien c'est en eux un autre acte qui produit cet acte, et l'on remonte à l'infini, donc ils doivent agir par leur être même, αὐτῷ τῷ εἶναι, voir aussi *infra*, p. 82, n. 2.

2. Conclusion du chapitre : lieu parallèle, *In Alc.*, p. 53.17-54.10, la providence divine selon Platon a deux propriétés : 1) elle s'étend à toutes choses, 2) elle ne se mélange à aucune ; voir aussi *In Parm.* IV, col. 921.10.31.

3. P. 76.19, on a écrit διήξεως avec les mss. principaux, sans corriger en διίξεως, comme l'ont fait deux mss. secondaires. Δίηξις est aussi la leçon des mss. en *In Tim.* II, p. 88.17 (c'est Kroll qui a corrigé δίιξιν) et Damascius (dans Olympiodore, *In Phaed.*), p. 125.7. On trouve la forme δίιξις dans l'*In Parm.* II, col. 756.20 et 754.10 (où le cod. *Paris gr.* 1810 a la variante δεῖξιν) ; Simplicius, *In Phys.*, p. 18.9, 623.12 (avec la variante δίηξις) et 622.21 (sans variante) ; Olympiodore, *In Alc.*, p. 215. 19, Priscianus Lydus, *Met. in Theophr.*, p. 14.22. En général, les éditeurs et LSJ. ont préféré la forme δίιξις par analogie avec ἄφιξις, mais le verbe correspondant chez les néoplatoniciens est presque toujours διήκω et non διικνέομαι (voir pourtant *infra*, p. 103.4).

Page 77.

2. Le thème de ce chapitre est imposé par l'épisode de l'*Iliade* (I 497-501), où l'on entend Phoenix essayer de fléchir Achille en lui représentant que les dieux eux-mêmes se laissent retourner par les hommes, par leurs offrandes, leurs prières, leurs libations et leurs sacrifices. Nous savons que Porphyre avait cité ces vers d'Homère dans sa lettre à Anébon et Jamblique lui a répondu sur ce point précis, *De myst.* VIII 8, p. 271.18 - 272.15.

3. En *Rép.* I, 342 E 6-11, Platon dit seulement que l'ἄρχον en tant que tel cherche uniquement le bien de ses sujets ; là-dessus, Proclus construit implicitement un raisonnement *a fortiori*, dont le moyen terme sous-entendu est l'idée que l'empereur est une image de Dieu, sur ce point cf., en dernier lieu, P.-M. Camus, *Ammien Marcellin, témoin des courants culturels et religieux à la fin du IVe siècle*, Paris 1967, p. 239-246. Si l'empereur cherche le bien de ses sujets, *a fortiori* les dieux, cf. *infra*, p. 79.20-26.

4. La même suite d'exemples, le pilote, le médecin, l'homme politique, qui se trouve déjà chez Platon, *Rép.* I, 342 D 3 - E 11, se retrouve dans le *De prov.* § 34.21-23.

Page 78.

2. *Paean* ou *Paeon* est le médecin des dieux. C'est, par suite, un titre d'Apollon et un nom d'Asclépius, cf. W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Bd. III 1, s. v. *Paian* 1), col. 1243-1251 (Eisele). Sur la dévotion de Proclus envers Asclépius, cf. Marinus, *V. Procl.* 30 et 32.

3. Εὐθημοσύνη : ce bien-être consiste en une condition bien ordonnée qui fait de la vie une fête continuelle, cf. *In Tim.* I, p. 89.16 et déjà Plot. IV 4 (28), 6.16 ; VI 8 (39), 17.7. Voir encore *In Remp.* I, p. 127.15.

Page 80.

1. Pour la triade ὕπαρξις, δύναμις, νοῦς (γνῶσις), qui vient des *Or. Chald.*, p. 13, cf. *El. theol.* § 121 et le commentaire de Dodds, p. 253 et 264.

2. Lieu parallèle : Περὶ τῶν ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Πολιτείας εἰρημένων θεολογικῶν τύπων, *In Remp.* I, p. 27.7 - 41.29. C'est la quatrième dissertation dont le plan est le suivant :

I. Exposé de la doctrine de Platon (p. 27.9 - 37.2).
  1) Introduction (p. 27.9-28.9) ;
  2) La bonté des dieux (p. 28.9-33.7) ;
    a) les dieux ne causent aucun mal (28.23-31.2) ;
    b) les dieux causent tout bien (31.2-32.13) ;
    c) il n'y a pas d'Idée du mal (32.13-33.7) ;
  3) L'immutabilité des dieux (p. 33.8-36.27) ;
    a) le divin n'est pas changé par un autre (33.24-35.5) ;

b) le divin ne change pas de soi-même (35.5-36.9) ;
c) le divin ne trompe pas (36.10-27).
4) Résumé (p. 36.27-37.2).
II. Difficultés et réponses (p. 37.3 - 41.2) ;
1) Trois difficultés (37.3-22) ;
2) Réponses : d'où vient le mal (37.23-39.I) ;
les autophanies (39.1-40.5) ;
les oracles mensongers (40.5-41.2).
III. Conclusion (p. 41.3-29).

Dans l'exposé de la doctrine de Platon, la correspondance avec la *Théol. plat.* est manifeste : I 2 = chap. 18 (les dieux causes de tout bien et d'aucun mal), I 3a = chap. 19 (immutabilité des dieux), I 3 b = chap. 20 (simplicité des dieux), I 3 c = chap. 21 (vérité des dieux).

Page 81 (suite de la note 1).

très connus également du Ps. Denys, cf. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen,* Mainz 1900, p. 215-224.

2. Cf. *supra,* p. 21.23-28.

Page 82.

1. Comme le chap. 14, ce chap. 18 commence *ex abrupto* et développe le premier attribut tiré de la *République* (II, 379 A 7-380 C 10) : les dieux sont causes de tout bien et d'aucun mal. Cette thèse a connu une diffusion considérable et, grâce au Ps. Denys, *De div. nom.* IV 18-35, elle est devenue l'une des doctrines majeures de la théologie chrétienne. On la retrouve non seulement chez les savants mais aussi dans la littérature populaire, comme par exemple cette chanson de geste géorgienne de la seconde moitié du XII[e] siècle, *Le chevalier à la peau de tigre,* de Chota Roustavéli (trad. S. Tsouladzé, Paris 1964, p. 237, strophe 1494) :

« Le sage Dionos (le Ps. Denys) dévoile ce qui était resté caché :
Dieu n'engendre que le seul Bien, jamais le Mal Il ne fait naître,
Il réduit le mal à l'instant, et le bien reçoit la durée,
Otant le manque au Bien suprême, Il en rend la source parfaite. »

Roustavéli a probablement étudié dans une académie géorgienne comme celle de Guélati, où avait enseigné Jean Petrizi, lui-même disciple de Psellus, qui avait traduit en géorgien les *El. theol.*, cf. Dodds, p. XXIX, XLI-XLII, et 342-344. Dans les *El. theol.*, la proposition qui formule la thèse en question est la § 119.

2. Αὐτῷ τῷ εἶναι, cf. *supra,* p. 76, n. 1 et *In Parm.* IV, col. 843.30-31, 926.30, etc., voir aussi J. Trouillard, « *Agir par son être même* »*: la causalité selon Proclus,* dans *Rev. des Sc. rel.* 32, 1958, 347-357. Même doctrine chez le Ps. Denys, *De div. nom.* IV I, 693 B.

3. Cf. *El. theol.* § 97.

Page 83.

1. Ici commence un petit traité du mal. Sur l'histoire de ce problème, cf. E. Schröder, *Plotins Abhandlung* ΠΟΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ, Diss. Rostock 1916, et F. D. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, dans *Mus. Helv.* 19, 1962, 73-103. Proclus est revenu souvent sur cette question, en particulier *In Tim.* I, p. 373.22-381.21, *In Remp.* I, p. 37.23-39.1, 96.1-100.18, II, p. 89.6-91.18. Dans la *Schol. In Remp.* II, p. 371.10-18 (sur I, p. 37. 23), le scholiaste signale quatre lieux où Proclus a traité du problème du mal : 1) le *De mal. subs.*, 2) le traité *Sur le discours de Diotime dans le Banquet*, 3) le *Commentaire sur le Théétète* (176 A), 4) le *Commentaire sur l'Ennéade* Πόθεν τὰ κακά. Ces trois derniers textes sont perdus.

2. Ἀκήρατον, intact, c'est-à-dire, non touché par les Κῆρες, les forces de destruction, cf. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, dans *S. B. Preuss. Akad.*, 1907, p. 289, n. 2 : « ἀκήρατος brauchte er (*scil.* Synésius, Hymne VIII (IX) 26) richtig für alles, was keine κήρ verletzt », cf. *infra*, p. 85.17, 116.19.

Page 84.

1. Cf. H. Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, dans *Parusia*, Festgabe für Johannes Hirsberger, Frankfurt 1965, p. 119-141 ; sur le texte du *Phèdre* cité ici, p. 129. Proclus transpose dans le vocabulaire du bien une image créée par Platon pour décrire l'effet de l'amour suscité par le beau.

2. La μίξις et la διαπλοκή sont deux modes traditionnels pour expliquer l'union de l'âme et du corps, cf. Plot. I 1 (53), 3.18 ss. Le « mélange » est la théorie stoïcienne, l'« enlacement » vient de *Tim.* 36 E 3. Ici aussi il y a transposition de vocabulaire.

3. Dans l'*In Parm.* III, col. 835.16-18, Proclus va jusqu'à dire que le mal est μετέχον ἀγαθοῦ τινος καὶ οὐδὲ ἄλλως ὑποστῆναι δυνάμενον ἢ τῷ ἀγαθῷ χρωννύμενον.

4. Le mot παρυπόστασις se rencontre pour la première fois, semble-t-il, chez Porphyre, *Sent.* 44, p. 45.19, employé au pluriel pour désigner les « existences coordonnées » de l'intellect et de l'éternité. C'est donc un sens assez éloigné de celui qui apparaît dans notre texte. Mais le passage de l'un à l'autre est encore perceptible dans l'*In Alc.*, p. 117.18-119.5, dans lequel Proclus explique comment, à partir du juste en soi, existent ici-bas le juste participé et, à côté de lui, le juste dégénéré, qui est l'injuste. Il en va de même pour l'amour et pour le bien : à côté du bien, existe une perversion du bien, qui est le mal. Ce mal n'a donc qu'une pseudo-existence. Ce sens de παρυπόστασις était déjà connu de Syrianus, *In Met.*, p. 105.27 : ἀνούσιόν ἐστι τὸ παρυφισ-

τάμενον, et cf. *ibid.*, p. 107.9 et 185.21. W. Theiler a cru pouvoir faire remonter la doctrine du mal comme παρυπόστασις jusqu'à Porphyre, cf. *Porphyrios und Augustin*, p. 10 et 14 (= *Forschungen*, p. 172 et 176). Autre emploi de παρυπόστασις, *infra*, p. 85.7 (emploi du verbe παρυφιστάναι, p. 84.8 et 14, 86.17).

Page 85.

1. Les lignes qui précèdent contiennent une affirmation particulièrement forte de ce grand dogme des Anciens et singulièrement des Platoniciens : l'individu n'est rien, l'univers est tout. Le mal qui touche l'individu, n'affecte l'univers en rien. L'ordre parfait est éternellement établi dans l'univers, ce qui exclut l'intervention d'un Sauveur dans l'histoire du monde. Voir aussi *In Parm.* VI, col. 1113.4-12.

Page 86.

1. On reconnaît ici la triade οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια ; elle revient *infra*, p. 93.15, 102.14, et cf. *In Tim.* I, p. 137.19, 277.21, *In Remp.* I, p. 65.23, 266.13-16, II, p. 70.18, 245.16, *In Parm.* II, col. 736.13-15, *El. theol.* § 169, p. 146.24-25 ; Damascius, *In Phil.* § 70. Pour Syrianus, voir K. Praechter, dans P. W., Bd. IV A 2, s. v. *Syrianos* 1), col. 1732.65 ss.

2. Cf. *El. theol.* § 74.

3. Une formule analogue se rencontre pour l'Un et le non-être dans l'*In Parm.* VII, p. 44.20-22 : *hoc* (= le unum ipsum) *quidem ut melius omni cognitione, hoc* (= le nullatenus ens) *autem ut decidens ab eo quod qualitercumque esse cognoscibile.*

Page 87.

1. Ἀνακαλεῖται πρὸς τὸ καλόν, jeu de mots qui repose sur l'étymologie du *Cratyle* 416 B 6 - D 11, καλόν = τὸ καλοῦν. Même jeu de mots, p. 108.8-9, *In Alc.*, p. 328.12 ; Olympiodore, *In Alc.*, p. 122.11, *In Gorg.*, p. 106.18-20 ; Philopon, *De opif. mundi*, p. 293.11-13. Sur ce thème, cf. Lewy, Excursus V : « The Caller and the Call », p. 467-471.

2. A notre connaissance, seul Amélius a soutenu qu'il existe une Idée du mal, cf. Asclépius, *In Nic. arithm.*, dans cod. *Paris. gr.* 2376, f. 9r : Ἀμέλιος δέ, οὐκ οἶδα πόθεν ὁρμηθείς, καὶ τῶν κακῶν οἴεται λόγους εἶναι παρὰ τῷ δημιουργῷ ; ce texte est plagié par Philopon, *In Nic. arithm.* I, p. 12 Hoche. Sur les rapports entre ces deux commentaires, cf. L. G. Westerink, *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon*, dans REG. 77, 1964, 526-535. La thèse : il n'y a pas d'Idée du mal, est aussi exposée dans l'*In Remp.* I, p. 32.13-33.7 et l'*In Parm.* III, col. 829.23-831.24 (résumé, col. 833.13-14 : οὔτε τῶν κακῶν ἰδέας εἰσοίσομεν ὥς τινες τῶν Πλατωνικῶν).

Page 88.

1. Ce sont évidemment les Gnostiques en général et les Manichéens en particulier qui supposent un dieu mauvais, qui n'est autre que la matière, cf. Alexandre de Lycopolis, *C. Manichaeos* VIII, p. 12.18 ss. Brinkmann, et sur la doctrine des deux principes et la guerre qu'ils se livrent dans le monde, voir H. Ch. Puech, *Le Manichéisme*, Paris 1949, p. 74-85.

2. Proclus loue Platon pour la manière dont il a su, pour parler des traditions nationales athéniennes, transposer le mythe de la guerre des Géants en évitant de l'utiliser purement et simplement, comme on le faisait couramment de son temps ; c'était pour ne pas introduire une guerre chez les dieux, estime Proclus, *In Tim.* I, p. 172.14-173.8. En fait, la véritable Guerre des Géants se livre dans l'âme entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle, *In Tim.* III, p. 346.24-347.2 et *In Parm.* I, col. 692.27-693.2. Pour l'interprétation proclienne de la guerre des dieux chez Homère, cf. *In Remp.* I, p. 87.1-95.31.

Page 90.

1. Dans les *El. theol.* §§ 10 et 127, le « fait de se suffire à soi-même » est aussi dérivé du Bien absolu.

2. Enseignement traditionnel : dieu n'a besoin de rien, cf. Euripide, *Hér.* 1345 : δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, | οὐδενός, et voir les textes rassemblés par Dodds, p. 197.

3. Sur l'αὐτάρκεια du monde, cf. *In Tim.* II, p. 89.31-90.17.

Page 91.

1. On n'a pas traduit les mots entre croix, qui ne semblent faire aucun sens acceptable. Il faut ou bien les exclure du texte, ou peut-être corriger ainsi : ἕκαστος δὲ ἁπλῶς ἀγαθότης, < ἡ δὲ ἁπλῶς ἀγαθότης > αὐτάρκειά ἐστιν ἡ ὄντως, οὐ κτλ.

2. Pour rendre le jeu de mots, πεπληρωκότες... πληρώματα, on a traduit πληρώματα par « des plénitudes », en prenant plénitude au sens concret de somme totale. Sur le sens du mot πλήρωμα, cf. A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, dans A. E. J. Rawlinson, *Essays on the Trinity and the Incarnation*, London 1928, p. 101, n. 3, réimprimé sous le même titre, New York 1964, p. 49, n. 3 ; A. J. Festugière, *C. Herm.*, t. I, p. 76, n. 17 et Dodds, p. 292-293.

Page 93 (suite de la note 1).

VI, col. 1053.14-15, *In Alc.*, p. 247.7, *De prov.* § 7.13 ; Syrianus, *In Met.*, p. 25.4, 90.32 ; Damascius, *De princ.* I, p. 14.4, 23.16 ; Simplicius, *In Phys.*, p. 317.17 ; Psellus, *Ep.* 207, p. 507.15 Sathas,

ou la formule équivalente ὁ πολυύμνητος νοῦς, *In Tim.* I, p. 161. 17, *In Parm.* VI, col. 1080.32 et VII, col. 1157.29.

2. Pour cette citation de Plotin, Henry-Schwyzer renvoient à V 3 (49), 10.51, où il est dit que (τὸ νοοῦν) ἐξελίττει ἑαυτό, καὶ πολλὰ ἂν εἴη. Cette ennéade a justement pour titre, Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων : aussi les éditeurs de Plotin proposent-ils de corriger dans Proclus ὑποϐάσεων en ὑποστάσεων. De fait, un lecteur tardif du ms. P a effectivement surchargé ὑποϐάσεων en ὑποστάσεων. Mais la lecture ὑποϐάσεων est la leçon commune certaine de P et de V, ainsi que de toute la tradition manuscrite qui en dépend. On est donc conduit à chercher une autre référence plotinienne. Nous croyons la trouver en Plot. III 8 (30), 8. 34, où il est dit que le νοῦς ἐξείλιξεν αὑτόν, et que cette condition est pour lui inférieure à la première (ὡς βέλτιον ἦν αὐτῷ μὴ ἐθελῆσαι τοῦτο, δεύτερον γὰρ ἐγένετο ... καὶ τὰ μὲν ἄνω τὰ δὲ κάτω), c'est bien là parler περὶ τῶν νοητῶν ὑποϐάσεων.

Page 95.

3. Dans le seul texte antérieur à Proclus, selon LSJ., où ce mot ce rencontre, il a évidemment le sens de « s'étendre au-dessus de », il s'agit de Jamblique, *De myst.* VII 2, p. 251.14-15, 252.8 : Porphyre demandait l'explication de la prière égyptienne adressée à « celui qui est sorti du limon » ; à quoi Jamblique répond que c'est un dieu encosmique qui s'élève au-dessus de la matière. Même sens chez Proclus, *In Remp.* II, p. 133.5-6, ὁ αἰθὴρ ... οὐ τινὸς γῆς ἀλλὰ τῆς ὅλης ὑπερηπλωμένος. Ensuite le mot semble avoir pris un sens dérivé, « dépasser en simplicité », que Dodds, p. 248-249, a reconnu chez le Ps. Denys, mais qui est prématuré chez Proclus.

Page 96.

1. D'après Lewy, p. 69, n. 8 et p. 238, n. 41, l'expression ἐν ταῖς τελεωτάταις τῶν τελετῶν, comme *supra*, p. 16.2, ἐν ταῖς τῶν τελετῶν ἁγιωτάταις, désigne les mystères d'Éleusis. Ce serait d'ailleurs un vocabulaire fixé dans l'antiquité tardive. Il est de fait que, d'une part, cette formule est liée à la mention d'Éleusis dans un assez grand nombre de textes procliens et non procliens : *In Remp.* II, p. 185.10, αἱ παναγέσταται τελεταὶ τῶν Ἐλευσινίων, p. 312.19-21, ἤκουεν... τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων ἐξυμνούντων τὸν τὰς ἁγιωτάτας ἐκφήναντα τελετάς, *Théol. plat.* VI 11, p. 371.12 Portus, ... τῶν θεολόγων... τῶν τὰς ἁγιωτάτας... ἐν Ἐλευσῖνι τελετὰς παραδεδωκότων, et l'inscription de Nicagoras (IIIe siècle), CIG. 4770 (= OGI. 721), δᾳδοῦχος τῶν ἁγιωτάτων Ἐλευσῖνι μυστηρίων; d'autre part, cette même formule revient pour désigner les mystères dont Orphée aurait été le fondateur, qui sont ceux d'Éleusis, cf. Kern. *Orph. Fragm.*, test. 102-104 : Démosthène (?), *Or.* 25, 11, ὁ τὰς ἁγιωτάτας... τελετὰς

καταδείξας Ὀρφεύς (cité par Théodoret, *Graec. aff. cur.*, I, 21) ; Julien, *Or.* VII, 217 C, Ὀρφεὺς ὁ τὰς ἁγιωτάτας τελετὰς καταστησάμενος. Il est extrêmement probable qu'il s'agit encore des mystères d'Éleusis dans le texte de Zosime IV 3, p. 160.14-15 Mendelssohn, qui nous apprend que le Proconsul d'Achaïe, Praetextatus, supplia l'empereur Valentinien I de faire une exception à son décret sur l'abolition des célébrations nocturnes (*Cod. Theod.* IX 16,7, 9 sept. 364) en faveur de τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια. C'est ce qui permet à Lewy de reconnaître les mystères d'Éleusis dans notre texte, comme aussi dans les passages étroitement parallèles de l'*In Alc.*, p. 39.16 et 61.11, ἐν ταῖς ἁγιωτάταις τῶν τελετῶν (les deux fois). Voir un autre cas, *In Parm.* V, col. 1037.32-36.

Page 98.

1. L'excellente conjecture de Bessarion, ἀτομώτατα pour ἀτοπώτατα est confirmée par le lieu parallèle, *De decem dub.* § 5.30-34 (= Isaac Sebastokrator, *Zehn Aporien über die Vorsehung*, hrsg. J. Dornseiff, Meisenheim 1966, p. 15.3-5) : ἡ τῆς προνοίας ἑνιαία γνῶσις ἐν τῷ αὐτῷ ἀμερεῖ πάντων ἐστὶ τῶν μεριζομένων γνῶσις καὶ τῶν ἀτομωτάτων (*individuissimorum*, Moerbeke) ἑκάστου καὶ τῶν ὁλικωτάτων (cf. *ibid.* § 2.2), et les citations que Philopon, *De aet. mundi*, p. 6.17-21, 30.16-20, 90.19-25, 570.14-18, 573.2 et 583.11, fait de Proclus. Voir aussi, dans un autre contexte, *In Tim.* I, p. 178.9, 179.7.

2. Sur cette conclusion, cf. *De prov.* §§ 31-32 et *De decem dub.* §§ 2-5.

3. Pour les Idées des individuels, cf. Plot. V 7 (38), mais Plotin semble avoir varié sur ce sujet, cf. H. J. Blumenthal, *Did Plotinus believe in Ideas of Individuals?*, dans *Phronesis* 11, 1966, 61-80 ; pour l'Idée du mal, cf. *supra*, p. 87, n. 2.

Page 99.

1. Cette « incapacité » est le contraire de l'ἐπιτηδειότης, dont le sens a été étudié par Dodds, p. 344-345 ; il s'agit ici de la troisième signification : capacité naturelle ou provoquée à recevoir un message des dieux.

Page 101.

1. La leçon évidemment fautive, καλόν, σοφόν, δυνατόν, des mss. principaux, est peut-être due à une confusion avec la triade, σοφόν, ἀγαθόν, δυνατόν, que l'on peut tirer de *Lois* X, 901 D 2-E 3, cf. *supra*, p. 71, n. 1 (connaissance, volonté, puissance).

2. La triade du divin, ἀγαθόν, σοφόν, καλόν, et les triades secondaires en lesquelles elle peut s'analyser, seront reprises

plus loin, *Théol. plat.* III 22 (p. 160.29-161.50 Portus) et appliquées à la théorie des dieux intelligibles. La division sera la suivante :

- τὸ θεῖον
  - ἀγαθόν
    - ἐφετόν
    - ἱκανόν
    - τέλειον
  - σοφόν
    - πλῆρες τοῦ ὄντος
    - γεννητικὸν τῆς ἀληθείας
    - ἐπιστρεπτικὸν τῶν ἀτελῶν
  - καλόν
    - ἐραστόν
    - ἁβρόν
    - λαμπρόν

Dans l'exposé de la triade du beau (p. 161.27 Portus), il y a une référence explicite (ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν) à notre chapitre 24.

3. La triade du bien est aussi utilisée dans l'*In Alc.*, p. 153.10-20, et par Damascius, *In Phil.* §§ 76-79 et Olympiodore, *In Phaed.*, p. 30.14-20. L'élément, τὸ ἱκανόν, vient du *Phil.* 20 D 4, où Diès et Robin l'ont traduit par « se suffisant à soi-même ». Il a été impossible de reprendre ici cette traduction que l'on a réservée pour l'adjectif αὐταρκής, et qui d'ailleurs ne conviendrait pas parfaitement. Τὸ ἱκανόν, comme élément du bien, désigne cette capacité de diffusion de soi, qui est liée à la perfection divine, cf. *infra*, p. 102.27-103.28, d'où notre traduction : le capable.

4. Selon Damascius, *De princ.* I, p. 151.20-22, Jamblique enseignait que l'intelligible n'est connaissable οὔτε ἐπιβολῇ ὅλως οὔτε κατὰ ἐπέρεισιν ὡρισμένην οὔτε κατὰ περίληψιν. Dans ce vocabulaire, ἐπέρεισις désigne donc une opération indéterminée de l'esprit, souvent associé à ἐπιβολή ; ce dernier mot implique l'image du jet, ἐπέρεισις contient celle de la pression ou de l'impression. Voir aussi Damascius, *ibid.*, p. 43.9-13.

Page 102.

1. Ἑτερομοιότης, *hapax legomenon* d'après LSJ. qui indique comme sens « identity in diversity » ; il semble plutôt qu'il faille entendre ce mot comme signifiant une diversité de similitude, comme ἑτεροουσιότης qui est traduit « difference of substance » dans G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1962, *s. v.* Il s'agit donc d'une assimilation au sens général, qui peut revêtir des formes diverses.

2. Les μαρμαρυγαί sont les éblouissements dont souffrent les prisonniers de la caverne lorsqu'on les tourne du côté du soleil, c'est-à-dire du Bien, cf. *Rép.* VII, 515 C 9, 518 A 8, mais ce mot désigne aussi les éclats de la lumière divine, qui préparent au contact avec les dieux, cf. Jamblique, *De myst.* V 26, p. 239.2 ; par ces éclats de lumière, Apollon illumine le monde, cf. *In Crat.* CLXXVI, p. 100.14. Ce mot devait être déjà très familier au

moyen platonisme, car il est fréquemment employé par Philon, cf. P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963, p. 49-58.

3. De même que la causalité de l'Un pénètre tout, même la matière, cf. *supra*, p. 70, n. 3, de même le désir du Bien soulève toutes choses, même la matière.

Page 104.

1. Proclus joue ici sur le double sens du mot τέλειος : parfait et, par suite, adulte.

2. Συνέλιξις est synonyme d'ἐπιστροφή, comme ἀνέλιξις est synonyme de πρόοδος, la procession est comme un déroulement de ce qui est immanent dans le principe, la conversion est comme un enroulement sur soi pour rejoindre le principe, cf. *In Remp.* II, p. 121.17, εἰς τὰς οἰκείας συνελισσόμενα (*scil.* τὰ πέρατα) ἀρχάς.

3. Voilà le second des sens dérivés de ἑστία, cf. *supra*, p. 8, n. 2 : foyer ou fondement de telle ou telle réalité, assez fréquent chez Proclus, cf. *In Tim.* II, p. 133.27, οἷον ἑστίαν τῶν γενῶν, p. 155,4, οἷον ἑστία τοῦ ὄντος, p. 122.12, ἑστίαν τοῦ ἀριθμοῦ, *In Remp.* II, p. 158.12, ἑστία τῆς γενέσεως, *In Parm.* I, col. 672.4, 708.27 et VII, col. 1166.2. Même sens chez le Ps. Denys, *De div, nom.* I 7, 596 D.

Page 106.

1. Expression plotinienne, cf. Plot. VI 7 (38), 15.29-30, ὡς φέγγει νοερῷ. Sur cette phraséologie, cf. W. Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, dans *Zeitschr. f. phil. Forschung* 15, 1961, 334-362.

Page 108.

2. Si le texte est correct (on pourrait envisager de corriger ποσὶ en οὖσι ou εἴδεσι, cf. *infra*, l. 23), il doit contenir une citation d'un texte non identifié, peut-être la fin d'un hexamètre, ἄκροις ἐπὶ ποσσὶ βεβηκώς. Mais il est possible que ce soit aussi un lieu commun de la littérature érotique, l'amour s'approche sur la pointe des pieds pour éveiller la bien-aimée qui dort.

3. Cf. *supra*, p. 74, n. 2.

4. Allusion à une autre étymologie de καλόν = κηλοῦν, cf. *In Alc.*, p. 328.11-13, Philopon, *De opif. mundi*, p. 293.11-13. Pour la première étymologie, la plus courante, καλόν = καλοῦν, cf. *supra*, p. 87, n. 1.

5. Ἐπινήχεται, mot poétique, cf. *In Crat.* CLXXXIII, p. 111.18, ἐπινηχόμενον πάσῃ τῇ ζωῇ, *In Parm.* VII, col. 1163.32, τὸ κυκλικῶς φερόμενον... κινεῖσθαι... ἐπὶ τοῦ μέσου ὡς ἐπινηχόμενον αὐτῷ, et Damascius, *In Parm.* II, p. 138.6-7, ἐν ᾧ ἐπινήχεται ὁ πατήρ.

6. L'étoile du matin, comme celle du soir, sont considérées comme l'idéal de la beauté visible, cf. Homère, X 318 et Plot. I 6 (1), 4.11-12, VI 6 (34), 6.39, comparaison du visage de la Justice avec l'étoile du matin et celle du soir, sur ces textes, voir V. Cilento, *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino*, dans *Les Sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique, t. V), Vandœuvres-Genève 1960, p. 301, qui reconnaît une citation de la Mélanippe d'Euripide. Cf. encore Damascius, *In Phil.* § 206.2.

Page 110.

1. Sur πίστις, cf. *In Parm.* VII, p. 42.12-18 et les textes rassemblés par Klibansky-Labowsky dans la note *ad loc.* p. 87 (ajouter *Théol. plat.* IV 9, p. 194.1-10 Portus). Sur cette notion chez les néoplatoniciens, voir en dernier lieu le chap. 17 : « Neoplatonic Faith », de J. M. Rist, *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge 1967, p. 231-246.

2. Cf. *supra*, p. 16, n. 4.

3. C'est-à-dire la πίστις, au sens platonicien de *Rép.* VI, 511 E 1.

4. Saloustios, *De diis* I, p. 2.4-7 Nock, donne une définition des « notions communes » : κοιναὶ δέ εἰσιν ἔννοιαι ὅσας πάντες ἄνθρωποι ὀρθῶς ἐρωτηθέντες ὁμολογήσουσιν, οἷον ὅτι πᾶς θεὸς ἀγαθός, ὅτι ἀπαθής, ὅτι ἀμετάβλητος... (et voir le commentaire de Nock, p. XLI). Un siècle et demi après lui, Boèce, *Quomodo substantiae...* ll. 18-19 Rand, donne une définition analogue, quoique sous une forme moins socratique : *communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam*. Proclus, dans ce livre I, utilise souvent les « notions communes », qu'il désigne par des expressions variées : p. 22.3, τῆς περὶ θεῶν ἀδιδάκτου καὶ ἀδιαστρόφου κατὰ φύσιν ἐν ἡμῖν προλήψεως ; p. 29.9, τὰς ἀδιαστρόφους ἐννοίας ; p. 32.5, τὰς αὐτοφυεῖς ἡμῶν ἐννοίας περὶ τὸ θεῖον ; p. 64.11, ταῖς ἀδιδάκτοις ἡμῶν ἐννοίαις ; p. 73.14, τὰς κατὰ φύσιν ἡμῶν ἐννοίας ; p. 81.15, κατὰ τὴν ἀδιάστροφον περὶ θεῶν ἔννοιαν. D'après lui, ces « notions communes » sont donc en nous innées (αὐτοφυεῖς), antérieures à tout enseignement (ἀδίδακτοι) et non perverties ἀδιάστροφοι). Même dans l'âme la plus dépravée, elles demeurent, cf. *In Remp.* I, p. 23.8-25.

Il y a des « notions communes » dans tous les domaines de la connaissance. Pour fixer les idées, voici quelques exemples de ce que Proclus et les néoplatoniciens considèrent comme des « notions communes ». En théologie : la bonté et la providence des dieux, *supra*, p. 81.15, *In Parm.* IV, col. 968.26-27 ; l'omniscience de la providence divine, *In Alc.*, p. 142.16, *In Parm.* IV, col. 954.7-8 et Ammonius, *In De interpr.*, p. 133.13-16 ; la grandeur et la beauté des dieux, *In Alc.*, p. 112.5-7 ; le Bien au delà de l'être comme cause finale universelle, *In Remp.* I, p. 286.31-287.2 ; l'existence des Idées, *In Parm.* IV, col. 930.7 et 974.40 ; la

transcendance du divin par rapport à l'intellect, *De decem dub.* § 4.10-12 ; Proclus affirme aussi l'accord des mythes platoniciens avec les « notions communes », *supra*, p. 22.3, 29.9 ; il pense que les mythes en général éveillent l'esprit aux « notions communes », *supra*, p. 32.5, *In Tim.* I, p. 168.26, *In Remp.* II, p. 354.24-355.7. **En mathématiques**, c'est depuis Euclide que l'on a formulé des « notions communes » (l'emploi de cette expression est toutefois discuté), cf. *Elementa* I, p. 10.1-12 Heiberg, et Proclus les examine dans son commentaire, *In Eucl.*, p. 193.10-198.15, sous le titre équivalent d'ἀξιώματα, là-dessus, voir Árpád Szabó, *Anfänge des Euklidischen Axiomsystems*, dans *Archive for History of Exact Sciences* 1, 1960, 40-43 (réimprimé dans *Zur Geschichte der Griechischen Mathematik*, hrsg. v. O. Becker, Darmstadt 1965, p. 360-363), et la note de M. Pohlenz, *Die Stoa* II, p. 117 (*Anm. zu* S. 231 Z.19). De son côté, Ammonius dans son *In De interpr.*, qu'il écrivit « pour faire mémoire des exégèses de son maître Proclus » (p. 1.7-11), fait mention de ces mêmes « notions communes » euclidiennes, *ibid.*, p. 7.20. **En physique** : le mouvement uniforme des corps célestes, *Hypot.*, p. 146.7 (c'est pourquoi attribuer ce mouvement à de l'irrationnel est contraire aux « notions communes », *supra*, p. 64.11) ; l'éternité du monde, *In Tim.* I, p. 328.9-11 ; la différence entre la « nature », le « selon la nature », le « par la nature », *In Tim.* I, p. 10.22-23 ; la providence cause le bien et le destin assure la continuité des événements, *De prov.* §§ 7-8 et 10.10-11 ; l'intellect est supérieur à l'âme, Jamblique, *Protrept.*, p. 18.13-15 Pistelli, et supérieur à la vie et à l'être, *ibid.*, p. 45.4-11. **En éthique** : le bonheur du sage dépend de son autonomie, *In Alc.*, p. 104.8-9 et déjà Alex. Aphr., *De an.*, p. 162.32-33 Bruns ; un peu de bien-être est essentiel au bonheur des gens ordinaires, *In Remp.* I, p. 131.30 ; Héra est la protectrice des mariages, *ibid.* p. 139.13 ; désirer le bien, éviter le mal, Ammonius, *In De interpr.*, p. 256.10-13. **En logique** : Les majeures universelles du raisonnement syllogistique sont pour Proclus des « notions communes », *In Alc.*, p. 104.18-21, 175.22-176.1 ; le principe du tiers exclu, Ammonius, *In De interpr.*, p. 184.1 ; la théorie des contraires, d'où Syrianus tirait des conséquences théologiques en accord avec les « notions communes », *ibid.*, p. 253.3 ss.

Cette théorie des « notions communes », qui est sortie de l'ὁμολογία socratique et du *consensus gentium* aristotélicien, a été formulée par les écoles hellénistiques tant stoïcienne qu'épicurienne. On en trouve de multiples échos chez Cicéron, en particulier dans le *De nat. deor.*, où l'on peut relever cette déclaration de l'épicurien Velleius (I 43) : ... *esse deos, quod in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina* (ἀδιδάκτως) *anticipationem quandam deorum, quam appellat* πρόληψιν *Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest?* Au livre II,

nous rencontrons une déclaration équivalente dans la bouche du stoïcien Balbus (II 12-13) : *Omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos... in animis hominum informatas deorum esse notiones.* Sur ces textes, voir les notes de A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, Cambridge (Mass.) 1955, p. 294-297 et 579-581, qui contiennent le dossier le plus complet de textes stoïciens, épicuriens et platoniciens sur cette question des « notions communes ».

Au IIe siècle de notre ère, les écoles tant platonicienne qu'aristotélicienne ont repris à leur compte cette théorie des « notions communes ». Donnons deux exemples. Albinus, *Didasc.* IV, p. 155.21-24 Hermann : La φυσικὴ ἔννοια de l'âme incarnée correspond à la νόησις de l'âme avant l'incarnation ; IV, p. 156. 17-19 : les notions innées du beau et du bien sont les mesures de la morale ; V, p. 158.2-3 : l'induction nous est très utile pour réveiller les notions innées. Alexandre d'Aphrodise, *Quaest.*, p. 129.11 : on a une notion commune de la distinction du bien et du mal ; p. 172.17-19 : on a aussi une notion commune du hasard ; p. 217.2-3 : il y a différentes espèces de mélange, c'est une notion commune ; p. 217.3 et 218 11 : les notions communes sont les principaux critères de la vérité (vient de Chrysippe = SVF. II 473). Voir aussi *supra*, p. 45, n. 1.

Page 111.

1. Les deux « connaissances scientifiques », la première et celle qui la suit, sont la νόησις et la διάνοια, qui figurent aux deux divisions supérieures du schéma de la ligne divisée de *Rép.* VI, 511 D 8 - E 1. D'ailleurs, c'est ce schéma qui est à l'arrière-plan de tout ce développement.

2. Même argument dans Saloustios, *De diis* V, p. 10.18-27 Nock ; Olympiodore, *In Alc.*, p. 203.8-13 ; Damascius, *In Phil.* § 258.

Page 113.

1. Affirmation catégorique de la supériorité de la théurgie sur la connaissance rationnelle, sur ce point, cf. A. J. Festugière, *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, dans *Studi di storia religiosa della tarde antichità*, Messina 1968, p. 7-18.

2. Les six attributs que Proclus introduit dans les chap. 26-27, sont, d'après le *Phédon*, ceux de l'être, c'est-à-dire des Idées, opposé au devenir. Les commentaires néoplatoniciens sur ce dialogue conservent ce même point de vue : Damascius (dans Olympiodore, *In Phaed.*), p. 160.22-28 et 213.26-214.7 ; Olympiodore, *In Phaed.*, p. 74.3-80.9. Proclus lui-même, selon Olympiodore, *ibid.*, p. 79.1-19 (cf. Damascius, *ibid.*, p. 162.13-21 et 215.6-13), ayant soulevé la question de savoir s'il s'agit des formes de l'intellect (démiurgique) ou bien de celles de l'âme

humaine, avait répondu que le texte les concerne toutes les deux. Si maintenant il en fait des attributs divins, c'est en vertu de la loi de la participation formulée ici, *infra*, p. 114.11-16, et développée en *Théol. plat.* III 1-6, selon laquelle à tout être réel correspond une hénade divine qui présente en elle-même, à l'état de modèle, toutes ses propriétés.

3. Cette manière de désigner la troisième des preuves de l'immortalité de l'âme du *Phédon* est habituelle, cf. *In Remp.* II, p. 92.12 ; Damascius (dans Olympiodore, *In Phaed.*), p. 98.3-4, 135.13, 136.16-17 ; Olympiodore, *In Phaed.*, p. 74.3. Dans Olympiodore, on trouve un examen tout à fait parallèle au nôtre de ces divers caractères : θεῖον, p. 74.14-16, ἀθάνατον, p. 74.16-75.9 νοητόν, p. 75.10-23, ἀδιάλυτον, p. 75.23-76.14, μονοειδές, p. 76.14-21, ἀεὶ καὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχον, p. 76.21-28.

Page 114.

2. Cf. *supra*, p. 66, n. 1.

3. Τὸ μὲν (l. 13-14) = τὸ μετεχόμενον ; τὸ δὲ (l. 14) = τὸ μετέχον.

4. Dans la traduction, on a suivi la conjecture proposée dans l'apparat critique.

5. Formule qui semble rappeler celle de Plotin, VI 9 (9), 8.8-9, θεὸς... τὸ 'Εκείνῳ συνημμένον.

6. Sur la triade, être, vie, pensée cf. Plot. VI 7 (38), 23.23-24 et P. Hadot, *Être, vie, pensée, chez Plotin et avant Plotin*, dans *Les Sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique, t. V), Vandœuvres-Genève 1960, p. 107-141 et *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, p. 213-246.

Page 115.

2. Proclus fait la même remarque dans l'*In Tim.* III p. 204. 23-32 et l'*In Alc.*, p. 72.12-74.10, 78.10-79.14, 158.3-159.5.

3. Passage parallèle : *In Tim.* II, p. 113.3-12, noter en particulier la formule : ὁ νοῦς θεῖος, ἀλλ' οὐ θεός.

Page 116.

1. La forme ἐμψυχωμένον, qui est celle de la tradition manuscrite et qui est le résultat d'une confusion entre ἔμψυχος et ἐψυχωμένος, ne peut pas être attribuée à un écrivain aussi soigneux que Proclus. Si l'on rencontre assez souvent cette forme dans les manuscrits néoplatoniciens, c'est parce que cette forme ἐμψυχωμένος était un terme technique de la théologie chrétienne, cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, *s. v.* ἐμψυχόω, bien connu des copistes.

Page 117 (suite de la note 1).

a disparu. Il faut donc supposer une lacune et la combler par cette définition de l'intelligible. Dans la suite, le groupe de particules μὲν γάρ (1.19) prouve qu'avec lui commencc l'examen des degrés de l'intelligible.

Page 118 (suite de la note 1).

« Là voltigeait une splendeur immortelle supracéleste
Qui *jaillissait* de l'exaltation aux ronflements de feu de la
[Source. »

Proclus utilise aussi d'autres composés du verbe θρῴσκειν, par ex. ἐξέθορεν *H.* 1.19 et ἐκπροθοροῦσα *H.* 7.2. C'est très probablement un souvenir des *Or. Chald.*, p. 20, et voir les textes rassemblés par W. Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 18,1), Halle 1942, p. 15 (réimprimé dans *Forschungen...*, p. 269). Voir aussi Damascius, *De princ.* I, p. 46.1 ἀνέθορεν.

Page 119.

1. Les termes de la première opposition sont : mortel-immortel, ceux de la sconde : dissoluble-indissoluble ; les termes extrêmes sont donc : mortel-indissoluble.

Page 121.

1. Sur l'exégèse néoplatonicienne du mythe de la naissance d'Éros, cf. W. Theiler, *Diotima neuplatonisch*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, 1968, 29-47, en part. 34-41.
2. Cf. déjà Syrianus, *In Met.*, p. 43.23-24, et *In Tim.* I, p. 280. 22-28, 385.19-22, *In Parm.* VII, col. 1224.29-33, 1225.5-15.
3. Διαλεκτικευομένῳ : on rencontre chez Proclus d'autres verbes formés avec ce même suffixe, μουσικεύεσθαι, *In Remp.* I, p. 242.21. 251.16, μαθηματικεύεσθαι, *In Remp.* II, p. 209.27. On trouve encore chez Damascius, λογικεύεσθαι, *In Phil.* § 9.3, *In Parm.* II, p. 45.29.

Page 122.

1. A propos de l'invocation de Timée aux dieux et aux déesses (*Tim.* 27 C 6), Proclus explique que « la division *Mâle-Femelle* rassemble en elle-même tout le contenu des classes divines », *In Tim.* I, p. 220.4-28, Damascius reprend cette doctrine dans l'*In Phil.* § 100, avec la note de Westerink.

Page 123.

2. On pourrait traduire aussi : « au sujet des noms divins ». Rappelons qu'il existait un traité de Porphyre « Sur les noms divins » (le titre est cité dans le catalogue de la *Suda*, Περὶ θείων ὀνομάτων α', t. IV, p. 178.19 Adler), sur lequel voir R. Beutler, dans P. W., Bd. XXII 1, *s.v. Porphyrios* 21), col. 295.61-296.21. On connaît aussi le célèbre traité du Ps. Denys, qui d'ailleurs couvre toute la matière du présent traité des attributs divins, cf. E. von Ivánka, *Der Aufbau der Schrift « De divinibus nominibus » des Pseudo-Dionysios*, dans *Scholastik* 15, 1940, 386-399, pour sa dépendance par rapport à Proclus, cf. E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962.

3. Cf. *In Parm.* VII, p. 50.23-54.2.

Page 124.

1. Cette expression, qui vient de *Rép.* X, 597 E 7, est très souvent employée par Proclus, cf. *In Tim.* I, p. 17.25, 62.26,28, 218.18, 344.2, 437.22, II, p. 82.29 (supplément de Kroll), 206.7 ; *In Remp.* I, p. 58.8, 70.21, 157.26, 190.27, 197.25, 204.9, II, p. 86.21,25 ; *In Alc.*, p. 12.11, 21.18, 118.5 ; *In Parm.* III, col. 827.34-35, etc. ; Hermias, *In Phaedr.*, p. 165.32.

2. Les noms divins du troisième degré sont les noms révélés dans les oracles et les théologies. Ce sont ceux qui nous sont accessibles et par lesquels nous invoquons les dieux. De même, Julien, *Ep.* 89, p. 160.23-161.16 Bidez, explique qu'il y a aussi trois degrés dans les représentations divines et que le dernier est celui des statues auxquelles on rend un culte.

3. Les noms divins sont des statues des dieux, cf. Damascius, *In Phil.* § 24.4, qui attribue cette doctrine à un certain Démocrite, voir la note de Westerink, *ad loc.*

4. Eunape raconte, dans sa vie de Maxime d'Éphèse, comment celui-ci, un jour, devant ses disciples, fit sourire, puis rire une statue d'Hécate, et pour finir fit s'allumer les torches qu'elle portait (*V. Soph.*, p. 44.7-24 Giangrande). Le dossier des textes théoriques à ce sujet, que l'on trouve chez les néoplatoniciens, a été constitué par Lewy, p. 495-496. Voir aussi P. Boyancé, *Théurgie et télestique néoplatoniciennes*, dans *Rev. Hist. Rel.* 147, 1955, 189-209.

I. INDEX NOMINVM

* Les renvois sont faits à la page (en gras) et à la ligne de notre édition.

II. INDEX AVCTORVM

TABLE DES MATIÈRES